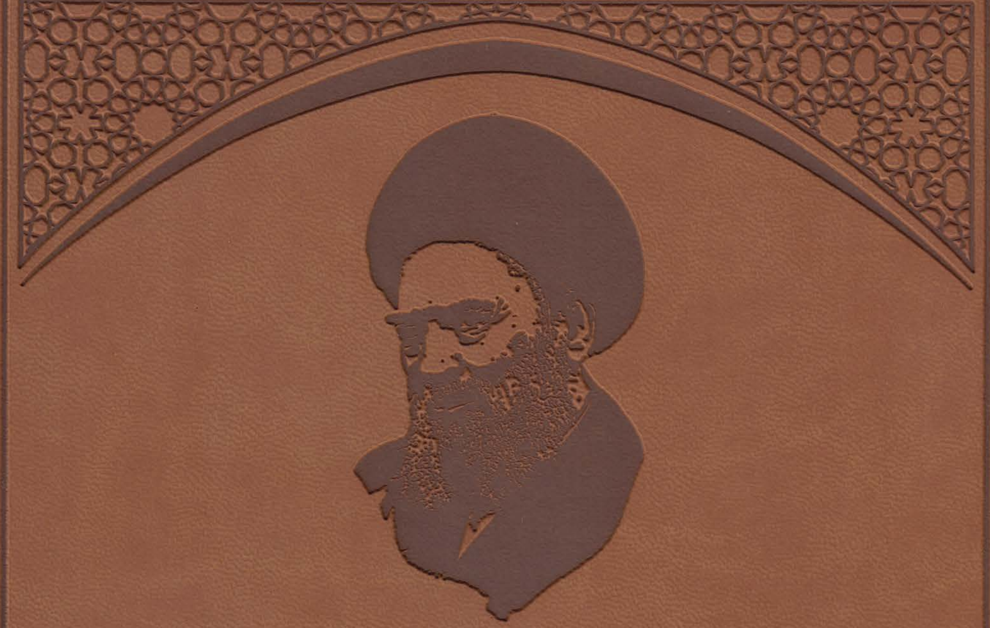


# موسوعة الفكر الإسلامي

العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله (رض)



## الحضارة والفكر والحركة والوحدة









الحضارة والفكر والحركة والوحدة

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م




دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل .

هاتف : ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٤٥٠٧٦٩ ص.ب ٢٥/١٥٨ الغبيري

# موسوعة الفكر الإسلامي

العلامة المرجع
السيد محمد حسين فضل الله (رض)

## الحضارة والفكر والحركة والوحدة

المجلد الثامن

دار الملاك

بسم الله الرحمن الرحيم

# المحتويـات

# مقدمــة

يتضمن المجلد الثامن دراسات عن الحضارة الإسلامية، والفكر الإسلامي، والحركة الإسلامية، والوحدة الإسلامية. كما يتضمن دراسات عن الدعوة والدعاة، وحقوق الإنسان، والأصولية والتطرف، وأهل الكتاب والحوار الإسلامي ـ المسيحي، والطائفية والمذهبية.

لذلك، هو مجلد متنوع في دراساته وأفكاره. ويعالج موضوعات معاصرة متصلة بحياة المسلمين والعالم الإسلامي، وعلاقتهما بالعالم المعاصر وما فيه من إنجازات وتحديات.

من أبرز الأفكار على سبيل المثال لا الحصر: الحرية، والعقلانية، والتأويل، والتكفير، والصحوة الإسلامية، والخطاب الإسلامي، والأيديولوجيا، والعلمنة، وصراع الحضارات وحوارها، والشخصية الإسلامية، ومبادئ الدعوة الإسلامية وأهدافها، وصفات الداعية الإسلامي، وطبيعة الخطاب الإسلامي، ومفاهيم حقوق الإنسان، والأفكار المطروحة حول الأصولية والتطرّف، وثمة توقف عند أهمية الوحدة الإسلامية وأولويتها وشروطها، وإيجابيات الحوار الإسلامي ـ المسيحي، مع شرح وقائع الطائفية والمذهبية ودوافعهما، وضرورة رفض الفتنة.

استند مضمون هذه الدراسات إلى مصادر مباشرة للسيّد، واردة في كل

دراسة، فضلاً عن مراجع إسلامية عامة مرتبطة بالموضوعات المطروحة. وإذا حصل بعض التداخل في الموضوعات، فإنه يعود إلى طبيعتها، وقد جاء على سبيل التوضيح والشرح، وتحت ضغط الحوادث والمتغيرات العالمية التي ما زالت ضاغطة على الفكر الإسلامي، وتحتاج إلى مواقف محددة منها.

# الحضارة الإسلامية

**محمد مالكي**

**كاتب مغربي، أستاذ جامعي في العلوم السياسية**

شكّل موضوع «الحضارة الإسلامية» أحد الانشغالات الرئيسة لسماحة السيد «محمد حسين فضل الله»، شرحاً، وتبسيطاً، وتأصيلاً وتقعيداً، بل إن اجتهاده في الكتابة عن هذا الموضوع، لم ينحصر في الدائرة المشمولة بالحضارة الإسلامية وما يرتبط بها، بل تعدّاه إلى غيرها من الحضارات، من زاوية ما يُقرّب بينها، أو يجعلها متباينة ومتباعِدة. والحقيقة، كما هو واضح ومألوف في كتابات السيد، تظلُّ روح التجديد، والانتصار للعقل، والتشديد على قيم الحوار والتسامح، هي المرجع الناظِم لرؤيته في معالجة قضايا الإسلام والمسلمين، سواء على صعيد علاقاتهم البينية، أو في صلاتهم بالمدنيات الأخرى من خارج الدائرة الحضارية الإسلامية.

يلمس قارئ متن السيد سِعةَ رؤيته لمفهوم الحضارة والحضارة الإسلامية على وجه التحديد، كما يتأكد من عُمق التحليل والمعالجة لمجمل الإشكاليات المرتبطة بالأديان الأخرى، وطبيعة الحوار الواجب معها، والمتطلبات اللازمة لصياغة خطاب إسلامي حيال الذات أو «الأنا»، وفي العلاقة إزاء «الآخر».. ثم إن الأمر عند السيد لم يتوقف عند ثنائيّة «الأنا» و«الآخر»، وما يتفرّع عنها وجوباً من قضايا، بل يتجاوزه إلى موضوعات لطالما تمّت العناية بها، وحظيت بحيّزٍ مهمّ في دائرة الفكر العربي الإسلامي، من قبيل «الاستشراف»، و«التغريب»، وما التصق بهما من مناظرات ومناقشات، سواء داخل الفضاء العربي الإسلامي، أو على صعيد العالم الغربي.

## أولاً: عن الشخصية الإسلامية

ترتبط الحضارة الإسلامية بالشخصية الإسلامية بأكثر من صلة ورابطة، بل إنهما متلازمان غير منفصلين، فكي تصنع الشخصية الإسلامية حضارةً تحمل اسمها وتؤكد صفةَ الانتساب إليها، يتوجب أن تنهل من

معين الإسلام ومصادر قوته. لذلك، يولي سماحة السيد اهتماماً خاصاً لمفهوم الشخصية الإسلامية والمقومات والخصائص التي يجب أن تطبع سلوك أصحابها، حجته في ذلك، الفكرة الإسلامية التي تدعو الإنسان المسلم إلى «ساعة حساب مع النفس»، بغية الاطلاع على حصيلة ما يقوم به يومياً، فيُثمِّن ما بدا صالحاً ومتناغماً مع شريعة الله وأوامره، ويُصلِح الناقص منه، كي يتحول إلى سلوك محمود يعضِّد نظيره الصالح، ويعظِّم قيمته في ميزان مكاسب الإنسان المسلم.

والحقيقة أنَّ تشديد سماحة السيد على ما يجب أن تتميَّز به «الشخصيَّة الإسلامية»، يجد مصدرَه في دعوته إلى أن يكون الإسلام خزّان القيم التي تُسعف الإنسان المسلم في أن يصبح فاعلاً في مجتمعه، ومساهماً حقيقياً في العطاء الحضاري الإنساني، والحال أنَّ ذلك يتحقَّق، ويصبح واقعاً جماعياً ومشتركاً بين المسلمين، من خلال بناء شخصيتهم الجماعية بناءً يَنزع عنها مظاهرَ الترهُّل، وعدم الثقة، وفقدان القدرة على الإقدام، ويرفع عنها عُسر النظر إلى المستقبل بتفاؤل المؤمنين. ثم إن من مقاصد السيد، وهو يُبرِز مقومات الشخصية الإسلامية المطلوبة، حثّ المسلمين على إقران القول بالفعل، أي الربط بين الشعار والممارسة، وتحديد الهدف لتبيُّن الطريق، وتغيير النفس لتغيير المحيط، والموازنة بين الأهداف والوسائل.. وغيرها من المبادئ المضيئة غير المتوفرة، مع الأسف، بما يكفي في واقعنا العربي الإسلامي. لذلك، لم يتردد في التأكيد، وهو يبسُط تأملاته في داخل الشخصية الإسلامية، على القول: «في مسيرتنا التي نسير، نتطلع إلى مواقع أقدامنا في الطريق كمسلمين يريدون أن يؤكدوا إسلامهم من خلال الممارسة كما يؤكدونه من خلال الشعار، ويريدون أن يشعروا بأن إسلامهم يعني شيئاً للحياة الصاعدة المتحركة التي تتلمس أعالي الطريق ومنحدراته من أجل أن تتطور إلى الأفضل، وتصعد إلى الأعلى، ويعملون على أن يتمثلوا أنفسهم وهم يعملون، ويتمثلوا أهدافهم وهم يتحركون نحو هذه الأهداف، لأن المجتمع أو الفرد، لا بد له من تحديد هدفه بشكل واضح جيد، سواء أكان هدفاً قريباً أم كان هدفاً بعيداً من أجل أن يملك وضوح الرؤية، لأن

وضوح الهدف هو في وضوح الطريق، وبالتالي، في ثبات الخطوات المتحركة على امتداد الطريق». ليضيف: «في مسيرتنا هذه، التي نواجه بها المستقبل من خلال قضية المصير، نريد أن نقف مع أنفسنا وقفة تأمّل، لندرسها من الداخل، لنتعرَّف إليها جيداً، ونرى: هل نحن نحمل روحية الإنسان المسلم الذي يريد أن يحمل مسؤولية الحياة على كتفيه، أو أننا نحمل روحية الإنسان المسلم الذي يريد أن يبقى حاملاً هموم الحياة وآلامها دون تطلعاتها. . »[1].

تأسيساً على هذه الرؤية، يدعو سماحة السيد إلى التأمل في ثلاث ظواهر، والاجتهاد من أجل إسعاف «الشخصية الإسلامية» في التخلص من مضاعفاتها السلبية، كي يتقوَّى إيمان الإنسان المسلم، ويتعمَّق عطاؤه في مجتمعه، وفي محيطه الحضاري الإنساني:

## 1 ـ نزع «الروح الباكية» عن مشاعرنا

يلحظ سماحة السيِّد وجود سيطرة لـ «الروح البُكائية» على مشاعر المسلمين حين تناولهم قضايا واقعهم، أو عند تعرُّض الوُعاّظ لتفاصيل حياتهم وما يواجهون من مشاكل وتحديات، بل إنَّ مجمل الناس يقاربون ماضيهم وواقعهم ومستقبلهم وعيونهم دامِعة، أو يفكرون في مواجهة مصائرهم وهم يجهشون بالبكاء. لذلك يقول: «فنحن نبكي حين نتطلَّع إلى المستقبل بعينين مغرورقتين بالدموع، ونبكي أمام قوَّة عوامل الانحراف المندفعة في الطريق، ونبكي من خلال السلبيات التي تواجه العاملين في جهادهم وعملهم، ونبكي في محاولتنا للمقارنة بين الماضي والحاضر. . »، ليضيف: «وقد نلاحظ في بعض مجتمعاتنا الدينية، أن الصورة المأساوية هي التي تتجسد في وعيهم ووجدانهم، عندما تُثار قضايا التضحيات التي يقدّمها الأنبياء والأئمة والأولياء في سبيل رسالاتهم التي تفرز بعض الآلام، أو عند حالة الموت التي تحدث لهؤلاء بشكل

(1) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات في داخل الشخصية الإسلامية، [محاضرة]، المؤتمر الثاني عشر لرابطة الشباب المسلم، لندن، 1987، ص4.

طبيعي. إننا نلاحظ استحضار دور المأساة في القضية، والإلحاح على إثارة الأساليب التي تستدرُّ الدموع، ما يدفع الموقف إلى جوٍ مشحون بالبكاء، ويبتعد به عن جو العبرة أو تقديس البطولة، من خلال الدروس التي توحيها القضية، وتحوّل الداخل إلى مشاعر مرهفة تمتص الدمعة من خلال البسمات، وتتحسس الموت في قلب الحياة..»[2].

يقدّم سماحة السيِّد رأياً متنوّراً منطوياً على قدرٍ بارزٍ من الاجتهاد، فهو لا ينكر ظاهرة البكاء، بحسبها غريزةً وجدانيةً فطرية في الإنسان، لكن ينتقد شيوعَها بين المسلمين، واستبدادَها بمشاعرهم وتفكيرهم، والأخطر تحكّمَها في نظرتهم إلى وجودهم ومآلهم. لذلك، يرى أنَّ «البكاء ليس شأن العاملين الذين يفهمون الحياة ويواجهونها من موقع الواقع، فيندفعون إلى قضاياهم بهدوء وجديَّة وتخطيط، فإذا انتهت أعمالهم بالنتائج الطيبة المنتظرة على أساس الخطة الموضوعة، واجهوا النَّجاح بروحٍ واقعيّةٍ تتلمَّس أسباب النجاح لتستفيد منها في تحركها نحو المستقبل، وإذا انتهت أعمالهم بالفشل، لم يهزمهم الفشل، ولم تصرعهم صدمة الواقع، وقفوا يتقبّلونها بهدوءٍ باعتباره شيئاً طبيعياً اقتضته سنَّة الحياة عندما يفتقد العمل بعض عناصره... ثم يبدأون بدراسة الأسباب الطبيعية للفشل، ليتفادوها في المستقبل..[3]».

ثم يشير السيد إلى أن البكاء، من جهة أخرى، مظهر حي من مظاهر التعبير عن العاطفة، وليس «حالةً طبيعيةً دائمةً لحركة الإنسان في الحياة..»، وحيث إن الأمر كذلك، فـ «العاطفة ـ في مفهومها الإسلامي ـ ليست حالةً ساذجةً تتحرَّك لتعبِّر عن النفس ثم تذوب وتضيع في الفراغ مع الهموم الجديدة، بل هي العاطفة الموجَّهة الواعية التي أرادها الله أن تتحرك في داخلك لتقودك إلى الإحساس بالواقع، والتفاعل معها من أجل الأهداف الكبرى في الحياة.. وتلك هي سنَّة الله في خلق الإنسان عندما خلق له طاقاته، فقد أرادها أن تحقق له إنسانيته فيما يفكِّر فيه ويعمل..».

---

(2) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات في داخل الشخصية الإسلامية، مصدر سابق، ص 5 ـ 6.

(3) م.ن، ص 6.

فهكذا، يُلحُّ سماحة السيِّد على أنّنا «نحاول فهم قضيَّة العاطفة التي تدفع إلى البكاء، فنواجهها بروح إيجابية تندفع مع البكاء الإيجابي الذي ينطلق مع الأهداف المرتبطة بالواقع اليومي الذي يعايشه الإنسان فيما يحمل من هموم وآلام، وذلك عندما تكون القضية قضية الحياة في اندفاعاتها العملية والشعورية. . أما عندما تكون القضية قضية الرسالات، فإن على الإنسان أن لا يتطلّع إلى العاطفة التي تحجبه عن رؤية الواقع، بل أن يتحول إلى عيون تحدّق في الواقع لتفهم الواقع، فتعرف سنَّة الله في الأرض في قضايا الهزيمة والنصر، والتقدّم والتأخر، وفي حركة من حركات الإنسان في أيّ جانب من جوانب الواقع، وسيكتشف من خلال ذلك، أنَّ الحياة لا تمنحه فرصةً للبكاء، بل تعطيه المجال للدراسة التي تقف أمام السلبيات والإيجابيات في الماضي والحاضر، لتفهم الواقع منها، لا لتنعاه، ولتحول السلبيات إلى إيجابيات، وتستفيد من الإيجابيات في خلق إيجابيات جديدة، لأن الإيجابيات التي ساهمت في صنع التقدم في الماضي، تستطيع أن تساهم في صنع التقدم في المستقبل. إننا نشعر بالحاجة إلى بديل لروحيتنا العاطفية الباكية التي نواجه بها قضايا الرسالة في ماضيها وحاضرها، فلا ننظر إليها بروحية النعاة الذين ينعون للواقع خسائره، بل بروحية الدارسين الذين يثيرون فيه الرغبة في تجاوز الخسائر وتحويلها إلى أرباح. . »[4].

## 2 ـ عن تبديد الخوف والانبهار بالواقع المنحرف

ينتقد سماحة السيد، من جهة ثانية، سمة الخوف والانبهار بالواقع المنحرف التي تهيمن على شعور الإنسان المسلم، وتبثُّ فيه روح الإحساس بالنقص «والتقزز أمامه»، بل إن حالةً نفسيةً من هذه الطبيعة، يضيف السيد، قد تحدو بأصحابها إلى «الشعور بالتضاؤل أمام الحضارة الأوروبية، أو القوى الغاشمة التي تقف ضد الإسلام. . ».

والحقيقة أن واقعاً نفسياً على هذا المنوال لا يُولِّد الضعف، وربما

(4) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات في داخل الشخصية الإسلامية، مصدر سابق، ص9.

الخنوع، فحسب، بل قد ينعكس سلباً على «التزامنا بالأحكام الشرعية الإسلامية في المجتمعات التي تسيطر عليها الطريقة الأوروبية في الحياة. .». ومع ذلك، ينظر سماحة السيد بالنسبة إلى هذه الخِصلة غير الإيجابية في شخصية المسلمين نظرةً نسبية، حين اعتبرها طبيعيةً في إطار المرحلة، لأن الشباب المؤمن، في تقديره، «لا يزال في خطواته العملية الأولى، ما يجعله بعيداً عن التجربة التي تربطه بالمعرفة الواعية للواقع في نقاط ضعفه وقوته، ولا تزال الخطوات بحاجة إلى تركيز وتعميق، ولا تزال قضية الإيمان بالله تلامس الشفاه قبل أن تلامس القلوب في الأعماق. . . إنها ظاهرة طبيعية في إطار الواقع المعاش. .». لذلك، تمت الدعوة إلى التعامل مع هذه السمة في الشخصية الإسلامية برفق وهدوء وتعقل، بُغية تبديدها والتمكن من تغييرها إيجابياً.

ولمعالجة هذه العقدة، نلاحظ اعتماد سماحة السيّد على ما ورد في كتاب الله من آيات كريمة، نزلت على نبيه لتوجّه بها مسيرته ومسيرة المسلمين، وتثبت الجميع على الخط المستقيم. فما ورد في باب تثبيت النبي(ص) بقوة الإيمان الرسالي، قوله تعالى: **﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لاَتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً * إِذًا لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾** (الإسراء: 73 ـ 75).

لم يتوقف سماحة السيد، لدحض عقدة الخوف والانبهار والسعي إلى تبديدها، عند كتاب الله وسيرة نبيه، بل أضاف إليها اجتهاده من منظور التاريخ الإنساني وتجاربه في النهوض والسقوط. لذلك، نراه يدعو إلى معالجة هذه الظاهرة «من قاعدة واقعية تدرس تاريخ نشوء القوى وكيفية تطورها وامتدادها في العالم، لنواجه القوة الضاغطة التي تتقدم بكل ثقلها وكبريائها وجبروتها لتهدم الروح المعنوية التي تعيش في داخلنا. . لأننا قد نشعر بأن السبب في ذلك الخوف الذي نحس به، هو أننا ننظر إلى القوة بعد أن تكاملت من خلال الظروف الموضوعية التي تحقَّقت لها في الحياة، بينما تفرض علينا الدراسة الموضوعية أن ننظر إلى بدايات هذه القوى الحضارية، فقد كانت لا تمثل شيئاً كبيراً في البداية،

بل كل ما هناك، أنها سارت على سنن الله في الحياة، حيث جعل لكل شيء سبباً، ولكل ظاهرة قانوناً، وبهذا استطاعت أن تحشد القوة عندما سارت على هذه السنن الكونية، بعدما جاءت على أنقاض قوّة أخرى، فلم تنهزم أمامها نفسياً، بل سارت على الطريق بثقة وإيمان، فحققت لأتباعها القوة من موقع الصفر، على أساس المراحل المتدرّجة التي تعطي لكل حالة أسلوبها..»[5].

## 3 ـ درء الانفعال الضاغط

تحتاج الشخصية الإسلامية إلى نزع الانفعال الذي يحيط بروحها، ويضغط على قدرة أبنائها على مواجهة الحياة بعقلانية وتبصّر وتركيز هادئ وهادف. فقد نجد، يقول السيد، أننا «نملك رصيداً كبيراً من الإيمان والمعرفة في عقيدة الإسلام وشريعته.. ولكننا نخضع للأجواء الانفعالية الضاغطة التي تغرقنا في الحماسة المجنونة في أغلب الحالات..». لذلك، يتساءل السيد حول ما إذا كنا مطالبين بإلغاء الانفعال من حياتنا، أو أن «نتجه اتجاهاً آخر في طرح الفكرة بالتركيز على التخفيف منه أو التخطيط له، ولماذا؟[6]».

أ ـ يستبعد السيد رفض فكرة الانفعال من الناحية المبدئية، لأن «الإنسان الذي لا ينفعل بالواقع، هو إنسان متجمد، يظل مشدوداً إلى الجوّ الفكري الفارغ من العاطفة، لأن الفكر ـ في جوه الداخلي ـ يتحرك في قوالب جامدة.. فلا بد له من العاطفة التي تنفعل بالمضمون الفكري في هزة شعورية، من أجل أن يربط الفكرة بالشعور، فيحولها إلى إيمان، لأنها إذا ابتعدت عن الشعور، تحولت إلى شيء محنَّط مدفون في داخل دماغ الإنسان..».

غير أن السيد يرفض الانفعال إذا تحول إلى رصيد وحيد وأوحد في مواجهة الواقع، أي حين يغدو أساساً للتحرك «من دون انطلاقة عقلانية

---

(5) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات في داخل الشخصيّة الإسلامية، مصدر سابق، ص4.

(6) م.ن، ص15 ـ 16.

تدرس الواقع في ظروفه الموضوعية المحيطة به.. ولعل هذا هو الذي نعيشه في بعض خطواتنا العامة، فنحن نواجه أوضاعاً قلقةً على صعيد الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية، في أجواء حادَّة يغلب عليها طابع المأساة والتحدي في آن واحد، ونعيش، في الوقت نفسه، اهتزازاً في الأمن والمواقف الأخرى المتصلة بالحياة العملية..». فهكذا، وفي سياق تشديد السيد على نهج طريق العقلانية في التعامل مع ظاهرة الانفعال، يدعو سماحته إلى التفكير في الخطوات العملية التي تسعفنا في مجابهة الاستكبار الدولي، وموجات الغطرسة التي تستهدف كرامةَ الإنسان المسلم وعزَّته، والتي ما فتئت تتسع دائرتُها في العقود الأخيرة، كما هو ظاهرٌ في سلوك الاستعمار الأجنبي وممارسة الصهيونية العالمية.

والحقيقة أن متنه لا يتوقف عند هذا الأمر، بل يتجاوزه إلى حَفز المسلمين على التفكير في الوسائل المادية والمعنوية التي يمتلكونها لصدِّ واقع المهانة الذي يحيط بهم، سواء تعلَّق الأمر بالقيام بثورة، أو بخوض حرب، أو بالانتفاضة في وجه هذه التحديات، علاوةً على المقارنة بين قدرات العدو وتلك التي في حوزة المسلمين، حتى يتمكن الإنسان المسلم من تقدير مدى استعداده للتناظر مع من يريد إهانته بالاستكبار والظلم والاستعمار.

ب ـ يُثير السيد نقطةً ثانيةً عند تشخيصه سُبُل ترشيد غريزة الانفعال في سلوكنا كمسلمين، يتعلّق الأمر بـ «أننا»، أو «الأنا»، حين قال: «إننا نتحدث ـ غالباً ـ عن الموقف بصيغة الجمع المترابط الذي يمثل وحدةً عضويةً أو رابطةً حقيقيةً، وذلك عندما نقول «نحن» و«أننا»، وما أشبههما من الكلمات ذات المدلول الجمعي. ولكن، هل فكّرنا من هم «نحن»، هؤلاء الذين نتحدث عنهم بهذه الصيغة، وما الذي يمثلونه من صفة دينية أو سياسية أو عنصرية..»، ليجيب بوضوح أن «نحن» تعني «المجموعة من الناس التي تملك برنامجاً محدداً لهدف محدد، وتملك الرؤية الواضحة لما حولها، وتحقق الترابط العضويّ الذي يحدّد لكل واحد موقعه ودوره في واجهة الصورة أو في داخلها أو في زواياها.». غير أنه لم يتردد في طرح تساؤل جوهري حول ما إذا كنا كمسلمين

«نملك في واقعنا مثل هذه الـ «نحن»، إن صحَّ التعبير.»[7].

أجاب سماحته، بعمقه الاجتهاديّ النقديّ المألوف، بالسلب عن السؤال أعلاه، أي سؤال ما الـ «نحن»، وإن بطريقة احترازية، حين كتب يقول: «قد يكون السلب هو الجواب الصحيح في المسألة، لأن القضية لا تعدو في مجملها أن تفرض وجود أفراد يرتبطون بأفكار غائبة، ومشاعر تنبض بأحلام ضبابية لا وضوح فيها ولا تحديد.. أما فيما عدا ذلك، فلا نجد ـ غالباً ـ أي ارتباط بين فرد وفرد، أو بين مجموعة ومجموعة، فلكل واحد منا طريقته في التفكير، وفي فهم الواقع، وفي معرفة الوسائل والأهداف، ولكّل واحد منا مزاجه الخاص في ممارسته لما يفكر فيه، أو في مواجهته لقضية المصير..». وقد خلُص في النهاية إلى أن «الإيمان يفرض علينا، من موقع المسؤولية، الابتعاد عن اعتبار الانفعال كقوة وحيدة في اندفاعنا نحو الهدف، ويؤكد الارتباط بالعقل الذي يخطط بهدوء، والإرادة التي تتحرَّك بوعي، والحركة التي تنفذ باتّزان، لئلا نسير نحو هدف لا نملك الوسيلة إليه، فنظل نتطلّع إلى مواقع الأهداف في أعالي القمم، كما يتطلَّع الحالمون إلى مواقع القمر والكواكب وهم يعيشون أحلام اليقظة في الوصول إليها دون جدوى.. إن ما نريده، هو أن لا نتحوَّل إلى أناس يقعون صرعى عدم وضوح الرؤية، وعدم التخطيط الذي يربط البداية بالنهاية..»[8].

## ثانياً: حوار الحضارات أم صِدامها؟

تأسيساً على السمات المشار إليها أعلاه، يؤسِّس سماحةُ السيد بناءَ الشخصية الإسلامية القادرة على التفاعل مع «الآخر» والتناظر مع أفكاره وتصوراته. والحقيقة، أنه يدعو، استناداً إلى قول الله تعالى وسنن نبيه، إلى ضرورة تسلّحِ سلوك الإنسان المسلم بالعقل والتبصر والفهم السليم لمواجهة تحدياتِ محيطه القريب والبعيد. فكما رأينا في هذا البحث

---

(7) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات في داخل الشخصيّة الإسلامية، مصدر سابق، ص18.

(8) م.ن، ص19 ـ 20.

وغيره[9]، أولى سماحة السيد أهميةً مركزيةً لقيم الحوار، والإنصات المتبادل، وتعزيز الشخصية الإسلامية بسمات تمكّنها من التدافع باقتدار وإنجاز وفاعلية. لكن ما هو بارز أكثر في رؤية السيد لإشكاليات الأمة الإسلامية وقضاياها الأساسية، دعوته غير المتناهية إلى الحوار، والدفع بالتي هي أحسن، سواء تعلّق الأمر بعلاقة المسلم بأخيه المسلم، أو بعلاقته بغيره من الأجناس والأقوام من ديانات مختلفة. لذلك، نراه يخصص حيزاً مهما في متن كتاباته لقضية الحوار، وتحديداً الحوار بين الأديان والحضارات والثقافات، كما نلمس في مضامين بناتِ أفكاره اجتهادات عميقة لتأصيل مفهوم الحوار وتقعيد متطلباته وقواعده، وترشيد لغة التخاطب بين أطرافه، وتوضيح قيمة النتائج الممكن استخلاصها منه.. وفي كل جولاته الفكريّة، وهو يبسُط منظوراته للحوار، يعتمد لغة الإقناع، المشبعة بروح العقل والواقعية، والبحث عن المشترك، والدعوة إلى الوسطية والاعتدال.

## 1 ـ في معنى الحوار وأهدافه

يُشدِّد سماحة السيد، في سياق إجابته عن نظرته إلى شرعية الحوار ومقاصده، على أن الإسلام انطلق في حركته الثقافية في دعوته الآخر إلى الإيمان بفكره من «قاعدة الحوار التي ترتكز على طرح الفكرة الإسلامية بكل تفاصيلها، والاستماع إلى فكرة الآخر على أساس الجدال بالتي هي أحسن، ما يفتح العقل على عناصر الفكر المتنوع للوصول إلى النتائج الإيجابية الحاسمة، الأمر الذي يجعل الحوار مع الآخر ضرورةً إسلاميةً ثقافيةً في حركة الدعوة في مقاصدها الحركية في الانفتاح على الآخر، للوصول معه إلى مواقع اللقاء..»[10]. غير أنَّ السيد، وارتباطاً بنظرته الواقعية والشمولية إلى الأشياء، يميز بين مستويين في تبيان القاعدة التي تنبني عليها الحضارات، وتتحكم بالنتيجة في سيرورات حوارها: القاعدة

(9) أنظر أساساً بحثي: الحركة الإسلامية، وحقوق الإنسان.

(10) السيد محمد حسين فضل الله، حوار الحضارات والأديان، تباين في المفهوم والأهداف، الشروق، العدد 666، 16 ـ 01 ـ 2005.

الدينية، المنفتحة على «الغيب»، والقاعدة الفلسفية المادية بما يتفرَّع عنها «من خطوط التشريع على صعيد قضايا الحريات العامة والخاصة والحقوق الإنسانية، وإلى العناصر الأخرى المتصلة بالجانب الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأمني. . ». لذلك، فحوار الحضارات يتسع لكل حضارة إنسانية في أبعادها الدينية وغيرها، بل إن «الجانب الجدلي في القاعدة الدينية للحضارة الإسلامية، ينفتح على الصراع الفكري بين العنصر الروحي الديني الذي يتمثل بالدين، والعنصر المادي الحسي الذي يتمثل بالحضارة المادية، بما يمنع من الفصل في عملية الحوار بينهما في مفرداته الفكرية. . ».

يُميِّز سماحة السيد، في حديثه عن فرص الحوار وإمكاناته، بين الممكن والمستبعد في عملية الحوار. فهو يرى أن النزوع إلى السيطرة بسبب البحث عن المصالح، لا يترك حظوظاً لإطلاق الحوار وحَفزِه لإدراك مقاصده، ويذهب في تبيان مصادر الاستحالة بقوله: «أتصوَّر أن من الصعب الحديث عن حوار الحضارات في مواقع الدول السائرة في صراعها الحاد من أجل تحريك مصالحها الاقتصادية والسياسية والأمنية، والأخذ بأسباب القوة في سبيل الوصول إلى النتائج الإيجابية لأهدافها المتنوعة، لأنها ليست في معرض الحوار على أساس الاقتناع الحضاري بما يؤمن به الآخرون في مقابل ما نؤمن به بعيداً عن الواقع، بل هي في معرض السيطرة على الآخر ومصادرة قضاياه الكبرى بما يؤمِّن لها استقرار مصالحها الحيوية. . ». فهل يعني هذا أنَّ باب الحوار مقفل، وأن فتحَه يستلزم انتظار استعادة قدر من القوة لمواجهة سيطرة قوة الآخر؟.

يستمر سماحة السيد في دعوته إلى الحوار، على الرغم من تنبيهه إلى اختلال موازين القوى لصالح الآخر، المستكبِر، والمهيمن على مقدّرات المجتمعات الإسلامية ومصالحها، حيث يقول: «ولكنَّ ذلك لا يمنع من إيجاد فرصة واقعية لحوار الحضارات من نافذة المراكز الثقافية المنتشرة في أنحاء العالم في الشرق والغرب، ومواقع الدراسات المتخصّصة التي تستهدف تحريك الحوار حول الاختلافات الفكرية في القاعدة الحضارية في مرتكزاتها وامتداداتها في هذه الحضارة أو تلك، في نطاق الجو العلمي

الثقافي بذهنية موضوعية عقلانية. . وهذا ما نلاحظ واقعيته في أكثر من موقعٍ في عالمنا المعاصر، ما حقَّق بعض الحاجات على مستوى جزئي، ولا سيما في الحوار بين الإسلام والغرب، وبين المسيحية والإسلام».

## 2 ـ كيف ينظر الإسلام إلى الحوار؟

يعتبر الإسلام الحوار ضرورةً، كما تمت الإشارة أعلاه. وحيث إنه كذلك، يتوجَّب على المسلمين عدم وضع شروط للحوار مع الآخر من خلال «طبيعة انتمائه الفكري أو الديني، لأنه يعمل على أساس مخاطبة الإنسان كله في دعوته إلى الاطِّلاع على قاعدة الحضارة الإسلامية في أبعادها العقيدية والتشريعية والمفاهيمية والمنهجية. ولذلك، فإنه يلتقي بالغرب في رؤيته للحوار، على قاعدة الأصول العلمية الموضوعية التي يخاطب بها العقل والمعرفة، من دون الدخول في أية سلبيات ذاتية غريزية، لأن ذلك هو السبيل للوصول إلى التفاهم أو اللقاء حسب النتائج الواقعية في مفردات الحضارتين. . ».

فهكذا، نلاحظ حرصَ سماحة السيد على مبدأ الحوار مع الآخر، على الرّغم من الشروط غير المسعِفة للمسلمين، وغير الميسِّرة لشروط تناظرهم مع الآخر، كما يتبَّين، في المقابل، تشديده على إعمال العقل والمعرفة في جعل الحوار جسرَ العبور إلى التفاهم مع الغرب، والالتقاء معه على قاعدة مشتركة من النتائج الواقعية والممكنة والقابلة للإدراك.

يستبعد السيد، بشكلٍ واضح وقطعي، مصطلح صِدام الحضارات، لأن التسمية تُحيل إلى العنفَ الذي قد «يُحرِّكُ بالوسائل القاسية والمدمرة، من خلال ذهنية الغلبة التي تسقط الآخر على صعيد الصدمة القوية، بعيداً عن الوسائل الإنسانية العقلانية مما يتنافس فيه الفكر مع الفكر. . »، ليضيف قائلاً: «ولكن قد يقترب من هذه الكلمة، إذا أريد لها أن تعبِّر عن صِدام الفكر الحضاري مع الفكر الحضاري الآخر، وصراع القيم الإنسانية في هذه الحضارة مع القيم الأخرى في الحضارة الأخرى، ما يقرّب الأمر من كلمة حوار الحضارات التي لا تمنع من العنف الفكريّ في طريقة تحديد عناصر الفكرة لتأصيل مفهومها بدقة، مع مراعاة الرّفق في

الأسلوب، لأنَّ حوار الحضارات لا يبتعد عن مقولة الصدام الفكريّ الذي يُراد له صدمة الفكرة للفكرة لا صدمة الإنسان للإنسان..»[11]. وقد حدَّد، في السياق نفسه، مسألة تحالف الحضارات، بقوله: «أما مسألة تحالف الحضارات فقد نلتقي بها في بعض المراحل الواقعية عند حدوث بعض الضرورات التي تفرض اللقاء في القضايا والمصالح والأوضاع المشتركة، بما يمثل حاجةً حيويةً أو مصيرية للطرفين، وهذا من الأمور التي يعيشها الإنسان في بعض مراحله على صعيد الواقع..».

## 3 ـ الحوار ضرورة إسلامية

ينطلق سماحة السيد في رؤيته لضرورة الحوار من سلّة من العناصر الفكرية، سبقت الإشارة إلى مجملها. فالمطلوب في تقديره، أن يتحاور الفكر مع الفكر على الرغم من التباين في الفلسفات والمنطلقات والديانات. فحين لا تلتقي الفكرة مع أختها أو نظيرتها، ولعله أمر طبيعي، فإن الحوار سيمكّن صاحبها من التفاهم مع الآخر، أي نظيره، وقد يفضي التفاهم بالضرورة إلى أرضية مشتركة من الأهداف والنتائج، وتلك القيمة الاستراتيجية الكبرى لحصول الحوار. لذلك، نراه يشدد عبر كتاباته الغزيرة ذات الصلة بقضية الحوار، وحوار الحضارات تحديداً، على مفصلية المعرفة، بحسبها الوعاء الذي يجعل الاختلاف مقبولاً، مستساغاً، ومطلوباً. فعنده أن «الحوار إذا لم يؤدِّ إلى رؤية فكرية موحّدة، فإنه، على الأقل، يؤدي إلى التفاهم بين الذين يختلفون في الفكر. ونحن نعتقد من الخطأ أن نتحدث عن صِدام الحضارات، لأنَّ كل حضارة تنفتح على ما عند الحضارة الأخرى، فالصدام يمثل حالة عنف، والفكر لا عنف له، وإنما هو انفتاح العقل على العقل، وانفتاح الإنسان على الإنسان، بالطريقة التي يحاول فيها أن يفهم الإنسان الآخر»[12]. والحقيقة أنَّ الانطلاق من العناصر المرجِّحة للعقل، والحوار، والبحث عن المشترك،

---

(11) السيد محمد حسين فضل الله، حوار الحضارات والأديان، مصدر سابق، العدد 666.

(12) السيد محمد حسين فضل الله، حوار خلال لقاء وفد طلابي متعدد الجنسيات، مؤسسة سماحة السيد، الدائرة الإعلامية.

قاد سماحته إلى التمييز بين غربين متعايشين في الغرب الواحد: «الغرب الإنسان»، و«الغرب المستكبِر، المضطهِد للإنسان». فمشكلة المسلمين، في تقدير السيد، ليست مع «الغرب الإنسان، وإنما مع الغرب الذي يتحرك في طريق اضطهاد الإنسان من خلال الإدارات الغربية، لا من خلال الإنسان الغربي، كما أن المشكلة في الشرق هي مشكلة الإنسان، فالإنسان فيه هو إنسان تسالمي تعايشي تصالحي، والمشكلة أيضاً هي في بعض هؤلاء الذين يؤمنون بالعنف ضد الإنسان، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، ما يجعل بعض الناس في الغرب يحكم على الشرق أو على الإسلام من خلال بعض الإرهابيين والمتطرفين الذين يؤمنون بالعنف، وقد يحكم أيضاً بعض الشرقيين على الغرب من خلال الاستعمار ومن خلال حالات العنف التي تنطلق بها الدول، ولكن هؤلاء لا يمثلون الغرب كله، وأولئك لا يمثلون الإسلام كله». وفوق كل هذا، تقدِّم تعاليم الإسلام دلائل واضحة على الاعتراف بالاختلاف وسُبل إدارته بالتي هي أحسن، فالمسلم، قوي الإيمان، مطالب بحسن اختيار الوسائل التي تحوِّل أعداءَه إلى أصدقاء، وتمكِّنه من الدخول في حوار مع الآخر، المختلف معه، بالطريقة الحضارية الإنسانية، سواء بالكلمة أو بالأسلوب.

فمن جملة أمثلة عديدة، ساق سماحة السيد مثالاً مألوفاً للتأكيد على القيمة السلمية المتأصلة في الإسلام، وهي تحية المسلم للمسلمين وغيرهم من ديانات أخرى ب «السلام عليكم». ففي «التراث الديني الإسلامي، أن تحية أهل الجنة هي السلام. . فالسلام هو الذي ينبغي أن يحكم كل علاقة الإنسان بالإنسان، السلام القائم على العدل، بأن نعطي لكل إنسان حقه، ولكل شعب حقه، وأن لا يضطهد شعب شعباً آخر، ولا يصادر شعب شعباً آخر. إن معنى «السلام عليكم»، هي أنك تقول للآخر عندما تلتقي به، إن علاقتي بك هي علاقة سلام وليست علاقة حرب. . .».

وفي سياق إبراز ضرورة الحوار في التعامل مع الآخر وفكره وحضارته، لم يفت سماحة السيد الإشارة إلى الشعارات التي تسعى دول إسلامية ونخبها إلى بلورتها والدفاع عن جدواها. غير أنه شدد على أن الشعار في حاجة إلى «الكثير من التخطيط في رسم القاعدة والفكرة

والمنهج والأسلوب مع إيجاد المناخ الملائم في الأجواء العامة التي يعيش فيها الحوار. ولعل من الطبيعي أن ملامح الحوار لابد أن تخضع لروحية إنسانية تعترف بالآخر في موقع إنسانيته، بحيث لا يتنكر كل من الفريقين للآخر وصلاحيته العقلية والعلمية للدخول في هذا الحوار..». ولعل من فرط تمسك السيد بقيمة الحوار، أنّه لم يستبعد إمكانية الحوار مع أكثر القوى غطرسةً واستكباراً، كما هو حال الولايات المتحدة الأمريكية. ففي تقديره، «هناك أكثر من جدوى لحوار الحضارات من خلال النخب الثقافية المنفتحة على الحقيقة، في محاولة اكتشاف الرأي الآخر في التنوعات الحضارية، سواء من خلال المجتمعات الأخرى التي تشنُّ الحرب على العالم الإسلامي، أو المجتمعات المستضعفة في العالم الثالث، لأنَّ هذا الحوار قد يؤدِّي إلى خلق عالمٍ جديدٍ يرفض حروب الاستكبار العدوانية، ويهيئ أكثر من مناخ سياسي ضدّ هؤلاء الذين يصنعون مأساة الإنسان..». والحقيقة أنَّ سماحته يستخلص ضرورة الحوار مع أكثر المستكبرين وأقواهم جبروتاً من سِيَرِ الأنبياء والمصلحين، الذين تمكنوا بصلابة إيمانهم من جلب النصر إلى صفوفهم، على الرغم من غطرسة المستكبِرين وشَطَطِ سلوكهم، لسببٍ طبيعيّ ومنطقيّ، هو أنَّ «الحق يعلو ولا يُعلى عليه»، و﴿**وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾ (آل عمران: 140).

تنطوي رؤية السيد للحوار وأساسياته على قدر كبير من الشمولية، فليس مطلوباً من المسلمين أن يظل حوارهُم منحصِراً مع الغرب، بل يمكن أن يمتد إلى سواهم من الحضارات والثقافات والأديان، طالما أن القصدَ منه استنباط عناصره الإنسانية، والسعي إلى تجسير الفجوة بين أطرافه، وجعله قاطرةً لبناء التفاهم، وبثّ روح الثقة. فالإسلام جاء رسالةً إلى النّاس كافّةً، وليس إلى جهة، أو قوم، أو منطقة بعينها. لذلك، لم يتردَّد سماحته في القول: «لا نقتصر في حوار الحضارات على الحوار مع الغرب، بل إننا نثيره في الحوار مع الحضارات الآسيوية، ولا سيما مع البوذية، من أجل اكتشاف العناصر الإنسانية والروحية التي نلتقي معها في الخطوط القيمية الأخلاقية العامة، أو التعرف إلى ما نختلف فيه معها، للدخول مع الملتزمين بها في حوار علمي ثقافي حول الصواب والخطأ

في ذلك. .». ثم هناك قضية أخرى لا تقلُّ أهميةً عن الحوار مع الآخر، وهي الحوار مع مكونات «الأنا»، المختلفة عقيدياً، وفكرياً، وثقافياً، أي الحوار مع «أنا» الداخل وذاته، وهي في الواقع من الإشكاليات المستعصية في البلاد العربية الإسلامية. وربما يتقوَّى الحوار الخارجي [مع الآخر]، حين يكون الحوار بين مكونات الداخل، ولا سيما إذا كانت متعددةً ومتنوعة، وإذا كان معترفاً به، ومتوافقاً عليه بحسبه قيمةً اجتماعيةً وثقافيةً مشتركة. فما يمكن ملاحظته، مع الأسف، في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وجود درجات متفاوتة من التباينات بين التيارات الأساسية، من إسلاميين، وعلمانيين، وقوميين، وليبراليين، وهناك، في المقابل، شيوع ثقافة سوء إدارة الاختلاف، وعدم الاعتراف بشرعيته، وهو ما عقّد أوضاع المسلمين، وأضعف التفاهم فيما بينهم، بل أصبح يهدِّد، في السنوات الأخيرة، شروط العيش المشترك بين أبنائهم وجماعاتهم.

لذلك، نرى سماحة السيد يولي اهتمامه بالحوار الداخلي بالقدر نفسه الذي يوليه لقيمة الحوار مع الآخر، أي الحوار الخارجي. لهذا السبب شرع يقول: «نعتقد أنَّ علينا الانفتاح بالحوار الداخلي والخارجي من خلال الظروف المحيطة بنا. فنحن لا نجد هناك مانعاً من الدخول في الحوار الإسلامي ـ الإسلامي إلى جانب الحوار بين الأديان أو بين الدين والعلمانية، لأن الساحة لا تضيق بموقع خاص، بل تتّسع لكلّ المواقع، وربما يساعد حوار في جانب على الحوار في جانب آخر، من خلال التجربة الخارجية في وسائلها وأساليبها، أو على أساس إشغال بعض المواقع عن الضغط على المواقع الداخلية. .».

ومع ذلك، وعلى الرغم من استماتة السيّد في الدفاع، من خلال كتاباته المتعددة، عن قيمة الحوار وأهميته في خلق شروط التفاهم وبناء الثقة بين المسلمين وباقي الديانات والحضارات، فإن سماحته لم تفُته فرصةُ تأكيد تعثّر هذا الحوار في إدراك مقاصده الكبرى، موعِزاً ذلك إلى جملة من الأسباب، أبرزها أن «فكرة حوار الحضارات، ولا سيما الحوار بين الأديان، لم تنفتح على الواقع إلا في فترات قريبة، إضافةً إلى التعقيدات النفسية والواقعية التي تضع الحواجز أمام هذا المشروع، باعتبار

أنَّ هذه القضية تصدم بعض الأوضاع السياسية التي قد تمنع الوصول إلى النّتائج الحاسمة في هذا الاتجاه. .»، ليلاحظ أنَّ «المسألة بدأت تفرض نفسها على حركة الواقع الديني على مستوى العالم المعاصر الذي بدأ اللقاء بين المسلمين وغيرهم على صعيد الحوار. .». لذلك، يقترح سماحته على المسلمين ضرورة تغيير نظرتهم إلى الآخر، بفهم ما ينظر إليه هو إلى ذاته ومصالحه، لا كما ننظر نحن، فإنّ «للآخرين مصالحهم السياسية والدينية في نظرتهم إلى أوضاعهم الخاصة، ما يجعل لهم وجهة نظر في كثير في القضايا التي قد يرى المسلمون ابتعادها عن القيم الدينية الروحية العليا، كما في القضية الفلسطينية ونحوها، ولذلك فإنهم قد لا يرون هذه الازدواجية التي نراها، لأن علينا في حركة الحوار أن نتفهم الآخرين كما يرون أنفسهم، لا كما يروننا، لإيجاد بعض الأجواء النفسية التي قد تساعد في الوصول إلى نتيجة إيجابية مشتركة على صعيد القيم الروحية التي نلتقي عليها مسيحياً وإسلامياً».

## 4 ـ امتلاك القوة مفتاح الحوار المطلوب

لم يكتف سماحة السيد بالتشديد على أن «الحوار ضرورة إسلامية»، بل اعتبر امتلاك قوّة العقل والعلم والعمل مفتاحاً لازماً له. لذلك، نراه يؤكد، في أكثر من سياق ومقام، التزود بهذه المقومات، وبثّ روحها في تلابيب الشخصية الإسلامية. فالمسلم العاقل، الباحث عن العلم في كل مصادره ومظانّه، الساعي بصبر إلى العمل، هو القادر على تدشين سجلّ الحوار مع غيره من الأجناس والشعوب. فهكذا، يفسّر سماحته ثلاثية القاعدة الإسلامية: العقل والعلم والعمل، ويبيّن أهميتها الاستراتيجية في تكوين الإنسان المسلم القادر على التحاور مع غيره، والتفوق في نسج خيوط التفاهم وبناء الثقة معه. فمن الطبيعي «أن الحضارة تنطلق من خلال عناوين كبيرة للمفاهيم، سواء منها ما يتّصل بالجانب الفكري الفلسفي المتّصل بالوجود، أو بالامتدادات الفكرية المرتبطة بحركية الوجود في الإنسان من خلال انطلاق الوجود من الله، ثم تمتدُّ بعد ذلك في تفاصيل الحياة، فنجد أنَّ الإسلام يركِّز على الجانب العقليّ، كما يركِّز على جانب

العلم، والذي هو نتيجة العقل.. ثم ربط الحياة في وجود الإنسان بالعمل. وفي ضوء هذا، فإن الحضارة الإسلامية انطلقت من خلال هذا الثالوث: العقل، العلم، والعمل، والذي يرتكز في الشعور بصلابة النظام وحركته في خطوط الحكمة، من خلال الإيمان بالله الذي يشرف على الكون..»[13].

يضرب سماحةُ السيد مثالاً باليهودية، عند حديثه عن امتلاك القوة كمفتاح للحوار، فيقول: «نحن نعرف أن اليهود في قوّتهم العددية، وحتى في قوتهم في الجوانب الأخرى السياسية والعسكرية، لم يكونوا في موقع يملكون فيه أيّ مؤثرات حقيقيّة في العالم الغربي الذي لا ينسجم مع التفكير اليهودي، فقد كانوا مضطهدين مقارنةً بالانفتاح الإسلامي على اليهود، ما جعل اليهود يتخذون لأنفسهم مواقع متقدمة على المستوى الاقتصادي على الأقلّ. حتى إن اليهود في الأندلس كانوا يسيرون في حالة التعاطف والتكامل مع المسلمين، وكان هناك تقارب حقيقي فيما بينهم، وخصوصاً في مواجهة الغرب..». غير أنه يستدرك، وهو يسعى لإبراز مصادر استفادة اليهود من امتلاك عناصر القوة، فيقول: «لكن اليهود عندما درسوا مواقع الحضارة الغربية، قاموا بدراسة المفاصل، مفاصل القوة: الإعلام، السياسة، الاقتصاد والثقافة، ولذلك عملوا ضمن تخطيط دقيق، أو ضمن حاجات توسعية أو حاجات متنوّعة، فسيطروا على مفاصل الحياة الأوروبية، مع التزامهم الدقيق بالعناوين؛ عناوين الفكر اليهودي، أو عناوين الشعارات اليهودية، بحيث إنهم فرضوا اليهودية كدين على كلّ الغرب، الذي كان ينطلق نحو العلمانية، إلى أن أصبح هناك اعتراف بالمسألة اليهودية، ذلك أن الحركة الصهيونية كانت تطالب بحقوق اليهود بعنوان كونهم يهوداً، حتى في المناطق التي سادت فيها العلمانية..»، ليخلُص إلى أن اليهود «لا يمثلون في العالم من الناحية العددية أكثر من ثلاثين مليوناً، ومع ذلك، استطاعوا أن يفرضوا نوعاً من السيطرة الكبيرة من خلال التخطيط الدقيق. ومن الطبيعي أنه من خلال ما وصلوا إليه، استطاعوا أن يمزجوا بين الحوار مع الحضارة الغربية أو مع الواقع

---

(13) السيد محمد حسين فضل الله، الإسلام وحوار الحضارات، المكتب الإعلامي لسماحة السيد.

الغربي. . بحيث أدخلوا الجانب السياسي مع الجانب الثقافي مع الجانب الاجتماعيّ والدينيّ والاقتصاديّ، استطاعوا أن يدخلوه في مزيج معين، تقبَّله الإنسان الغربي، واستطاعوا أن يقنعوا الغرب بأنَّ مصالحه معهم، وليست مع العرب، استطاعوا ذلك، لكنّهم أكدوا الشخصية اليهودية، وأكّدوا الخطَّ اليهودي، حتى إنهم استطاعوا أن يقنعوا البروتستانت في أمريكا، والذين يسيطرون على الواقع الديني الأمريكي، أن مسألة إسرائيل تتصل بالفكر الديني المسيحي على الطريقة البروتستانتية. . ».

لكل هذا، فإنَّ جوهر ما يروم السيد تأكيده، هو أنَّ من الممكن للمسلمين النفاذ إلى الداخل، أي داخل الآخر، شريطة امتلاكهم العزم للدخول، أما إذا كانوا مشلولي الحركة، فعندئذٍ يتعذر عليهم القيام بهذه الخطوة النوعية الكبيرة والتاريخية.

## خاتمة

ينطوي متن السيد على قدر كبير من الوضوح والعمق والقدرة الفائقة على الإقناع في معالجة قضية الحوار عموماً، وحوار الحضارات والأديان على وجه التحديد، فالحوار عنده ضرورة إسلامية، من واجب المسلمين السعي إليها، بالعقل، والعلم، والعمل. ثم إن الحوار لا ينحصر في التوجه إلى الآخر: الغرب والاستعمار فقط، بل يجب أن يمتد إلى الكل شرقاً وغرباً، لكون الإسلام جاء للناس أجمعين.

ولئن حظي الحوار بحيّزٍ هام في ما ترك السيد من تراث فقهي وفكري، فقد احترز سماحته من الحكم عليه بالفاعلية والفعلية في واقع المسلمين وفي طبيعة العلاقات التي تجمعهم بغيرهم من الحضارات والثقافات، بسبب أنه [الحوار] مشروع غير مكتمل، طموح يحتاج إلى تأصيل وتقعيد، وفكرة تتطلب قدراً يسيراً من النضج والتخطيط والتدقيق. فالمسلمون، خلافاً لديانات أخرى، من قبيل اليهودية على سبيل المثال، لم يمسكوا بالمفاصل الأساسية التي تقودهم إلى النفاذ إلى داخل محاوريهم، وإقناعهم بجدوى مطالب خطاباتهم، وفي صدارتها تعزيز

مكانة العقل في حياتهم، ورفع قيمة العلم، وتبجيل العمل وتحويله طقساً ناظماً لسلوكهم. والأكثر من ذلك، لم يفلحوا في بثّ روح الحوار فيما بينهم بالقدر الّذي يجعل الاختلاف رحمةً، كما يقول الفقهاء، ويحوِّل التباين في النظر، إلى عنصر إثراء ومصدر إغناء لأدائهم داخل مجتمعاتهم.

يُرجِع سماحة السيّد مصادر تفسير حال المسلمين، وواقع مكانتهم في دائرة الحوار في العالم، إلى السمات المشكِّلة لشخصيتهم؛ فالإنسان المسلم في حاجة إلى امتلاك الثقة في نفسه، ومصادر قوته، وفي صدارتها المرجعية الإسلامية. فحين يتعمق إيمانه بقدرة تراثه الديني والحضاري على إكسابه روح الشعور بالثقة الموضوعية في أن يكون مثل أقرانه ممَّن توفرت لهم فرصُ الانطلاق نحو تملك القوة والريادة، يستطيع طرقَ باب الحوار وهو مطمئنّ إلى التناظر مع الآخر، دون خوف أو انبهار وذهول. كما أن الإنسان المسلم في حاجة إلى نزع البكائية عن تفكيره وسلوكه. . فالحياة أرحب من أن تكون سجينة البكاء والعواطف الزائدة عن الحدود الطبيعية، إن خالقنا منحنا غريزة البكاء، لكن أعطانا في الوقت نفسه قدرة مواجهة الحياة بالجلَد والصبر والتفاؤل بالمستقبل: «تفاءلوا بالخير تجدوه»، والأهم من كل ذلك، حثَّنا على العمل، وحضّنا على تمثُّل قيمته في حياتنا الفردية والجماعية. . وفي مستوى ثالث، يحتاج الإنسان المسلم إلى نزع الانفعال عن طبعه، والاستبصار بالرويّة والتخطيط، والتفكير المتزن والمؤسّس على معطيات الواقع كما هي، لا كما نريدها أو نتخيَّلها. . لذلك، تعتبر إعادة صياغة شخصيَّة الإنسان المسلم على قاعدة هذه السّمات والخصائص الثلاث، مدخلاً مركزياً لتوفير عناصر القوَّة القادرة على جعل المسلمين في مستوى التحاور مع غيرهم، بل يسعفهم في أن يحوّلوا الحوار إلى فرصة تاريخيّةٍ حقيقيّة لبناء الثقة مع غيرهم، في أفق التأثير فيهم من زاوية المطالب المشروعة التي يجهدون من أجل انتزاع شرعية الاعتراف بها، وفي مقدّمها التحرر من الاستعمار، واحترام الهوية، والحقّ في المساهمة المتكافئة في العطاء الحضاري الإنساني.

# الفكـر الإسلامـي

**محمود حمود**

**كاتب لبناني، أستاذ جامعي في الآداب**

## أولاً: الفكر والفكر الإسلامي: نظرة في المفهوم

قبل الحديث عن فكر السيد الإسلامي، أرى من الضروري التوقف، ولو بإيجاز، عند تجديد هذا المفهوم وتبيانه، إتماماً للفائدة، ورسماً للمنهج، وخصوصاً أن هذا المفهوم «الفكر الإسلامي»، حمل تأويلات وتفسيرات عدة، خرجت به أحياناً عن إطاره الصحيح، فضيّق مجاله عند البعض، واستغلّ عند البعض الآخر...

عرَّف ابن منظور في «لسان العرب» الفكر بقوله: الفكر إعمال الخاطر في الشيء... والتفكر اسم التفكير، ومنهم من قال الفكرى. وقال الجوهري: التفكر: التأمل. وعرَّفه الفيروز أبادي بقوله: الفكر إعمال النظر في الشيء كالفكرة.

ولا تختلف المعاجم الحديثة في انطلاقتها لتحديد الفكر عن المعاجم القديمة، وإن كانت أكثر توسّعاً ودقّةً، فيرى «المعجم الفلسفي» أنَّ الفكر إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية. وهو مرادف للنظر العقلي (Réflexion) والتأمل (Meditation)، ومقابل للحدس (intuition).

يرى ابن سينا أنَّ الفكر ما يكون عند إجماع الإنسان، أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه، متصوَّرة أو مصدق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً، أو وضعاً وتسليماً، إلى أمور غير حاضرة، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب.

أما ديكارت، فيرى أن الفكر هو الشيء الذي يشك ويفهم ويدرك ويثبت ويريد أو لا يريد ويتخيل ويحس.

وفي هذا القول دليل على أنَّ معنى الفكر عند ديكارت يشمل الإحساس

والإدراك والتخيّل والشّك والإثبات والإرادة. وقد بطل اليوم استعمال لفظ الفكر بهذا المعنى العام، حتى إن ديكارت نفسه لم يطلق لفظ الفكر على الحالات الانفعالية والإرادية، إلا من جهة ما هي حالات تدركها النفس بإعمال الفكر فيها. فلا غرو إذا اقتصر الفلاسفة المتأخرون على إطلاق لفظ الفكر على الأفعال العقلية دون غيرها. فالفكر عند كانط هو القوّة الانتقادية، والفكر المتعالي عنده، هو الذي يربط الظواهر بقوّتي الفهم والحدس.

والفكر عند مين دوبيران، هو القوّة الدّاركة التي تردُّ الكثرة إلى الوحدة.

وجملة القول، أنَّ الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النَّفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النفس، دلَّ على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات، دلَّ على الموضوع الذي تفكِّر فيه النفس. وهو مرادف للفكرة، ومنه قولهم: الفكر الديني والفكر السياسي. . . والفكري هو المنسوب إلى الفكر، تقول: الحياة الفكرية والعمل الفكري (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م/ 1414هـ، ص 154 ـ 156).

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الفكر هو النتاج الأعلى للدماغ، كمادّةٍ ذات تنظيم عضوي خاص، وهو العملية الإيجابيَّة التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعيّ في مفاهيم وأحكام ونظريات. . . وهو الشرط الجوهري لأيِّ نشاط آخر، طالما أنَّ هذا النَّشاط هو نتيجته المجملة والمتمثلة، والكلام هو صورة الفكر.

وقد وردت مشتقات الفكر في القرآن الكريم في مواضع عدة، (وردت هذه الكلمة بصيغة الفعل في ثمانية عشر موضعاً)، كما وردت في الحديث النبوي الشريف. وتوقف عندها العديد من العلماء والمفكرين المسلمين. وقد خصَّه الغزالي «بكتاب» في إحيائه (راجع إحياء علوم الدين، ج4: 423 ـ 448). وذكر في مقدِّمة فصله هذا، أنه ورد في السنَّة بأن «تفكّر ساعة خير من عبادة سنة»، كما كثر الحثّ في كتاب الله تعالى على التدبر والاعتبار والنظر والافتكار، «ولا يخفى أن الفكر هو مفتاح الأنوار ومبدأ

الاستبصار، وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم» (إحياء علوم الدين، ص 400 ـ 423).

وقد أمر الله تعالى بالتفكّر والتدبّر في كتابه العزيز في مواضع لا تحصى، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا**﴾ (آل عمران: 191).

ويتوقّف الغزالي عند معنى الفكر فيقول: «اعلم أنَّ معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفةً ثالثة. ومثاله، أنَّ من مال إلى العاجلة وآثر الحياة الدنيا، وأراد أن يعرف أنَّ الآخرة أولى بالإيثار من العاجلة، فله طريقان: أحدهما، أن يسمع من غيره أنَّ الآخرة أولى بالإيثار من الدّنيا، فيقلّده ويصدّقه من غير بصيرة بحقيقة الأمر، فيميل بعمله إلى إيثار الآخرة اعتماداً على مجرَّد قوله، وهذا يسمى تقليداً ولا يسمى معرفة. والطريق الثاني، أن يعرف أن الأبقى أولى بالإيثار، ثم يعرف أن الآخرة أبقى، فيحصل له من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة، وهي أن الآخرة أولى بالإيثار، ولا يمكن تحقّق المعرفة بأنَّ الآخرة أولى بالإيثار إلا بالمعرفتين السابقتين...

والمعارف إذا اجتمعت في القلب، وازدوجت في القلب على ترتيب مخصوص، أثمرت معرفةً أخرى، فالمعرفة نتاج المعرفة... وأمَّا ثمرة الفكر، فهي العلوم والأحوال والأعمال، ولكنَّ ثمرته الخاصة العلم لا غير... واعلم أنَّ الفكر قد يجري في أمر يتعلّق بالدِّين، وقد يجري فيما يتعلّق بغير الدين...» (م.ن، 425 ـ 427).

وأكتفي بهذا العرض لأوجز فأقول إنَّ الفكر يأتي بمعنى إعمال النظر والتأمّل في مجموعةٍ من المعارف بهدف الوصول إلى تحقيق معرفة جديدة، والفكر هو بمعنى الثمرة التي تنتج من عملية التفكير، كما أنَّ التفكير عمليّة عقليّة تستخدم فيها كلُّ الوسائل المساعدة للوصول إلى حقيقة الدنيا والآخرة.. والفكر مرادف للنظر، وهو إعمال العقل في الأمور المختلفة للوصول إلى أمر جديد...

هذا عن الفكر بعامّة، وماذا عن «الفكر الإسلامي» بخاصّة؟ يعتبر المحدِّد (الإسلامي) هنا الضابط الأساس الذي، بناءً عليه، يتحدَّد معنى مفهوم الفكر الإسلامي، إذ الإسلامية هي الإطار الذي به وعليه وحوله تدور مجموع تأملات ونظرات المفكِّرين والمنتمين إلى الإسلام، وخصوصاً إذا أخذنا بالاعتبار أن هوية الفكر، أيّ فكر وخصوصيته، لا يتمُّ التوصل إليها إلا من خلال النظر في العلاقة المتينة الموجودة بين هذا الفكر والمرجعية التي ينتمي إليها، والتي تمنحه الرؤية وتحدد له نوع المنهج، بل وحتى الأهداف.

ويرى العديد من الباحثين، أنَّ الفكر الإسلاميّ هو كلُّ ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث الرسول(ص) إلى اليوم، في المعارف الكونية العامَّة المتَّصلة بالله سبحانه وتعالى، والعالم، والإنسان، وهو كذلك ما أفرزه فكر المسلمين في ظلِّ الإسلام، من أفكارٍ اجتهادية بشرية، من الفلسفة والكلام والفقه وأصوله؛ والتصوف والعلوم الإنسانية الأخرى.

وبهذا، فإنَّ كلّ فكر بشريّ نتج من فكر مستقلّ، ولم ينطلق من مفاهيم الإسلام الثابتة القاطعة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، لا يمكن وصفه بأنه فكر إسلامي، لأن قولنا «فكر إسلامي»، يعني وصفنا إياه بصفة الإسلامي، وليس من المنطق السليم أن يحسب فكر على الإسلام وهو ليس بإسلامي، بل نصفه بأنه فكر عام لم ينطلق من الإسلام، وإنما انطلق من أديان وعقائد ومناهج أخرى تقترب من الإسلام حيناً، وتبتعد عنه أحياناً أخرى.

والفكر الإسلامي هو أيضاً نتاج التأمل العقلي عن نظرة الإسلام العامة للوجود، والمتوافق مع قيم الإسلام ومعاييره ومقاصده. وقولنا: «التأمل العقلي»، يشير إلى أنه اجتهاد بشري قابل للخطأ والصواب، وقولنا: «المنبثق عن نظرة الإسلام العامة للوجود»، يفيد أنه لا بدَّ من أن يكون مرتكزاً إلى كليات الإسلام الأساسية وصادر عنها، وقولنا: «المتوافق مع قيم الإسلام ومقاصده»، احتراز في موضعه لتصحيح ما يمكن أن يقع من خطأ في التأمل العقلي، فحيثما لا يتوافق نتاج التأمل مع قيم الإسلام، فهذا آية خطئه، وذلك أنَّ الإسلام منظومة متكاملة متناغمة منسجمة، فأي نشازٍ

يأتي به التأمل العقلي، يحتاج إلى إعادة نظر وتقويم، وكذلك لا بدَّ من التزام المعايير الإسلامية في فهم النصوص، بمراعاة أصول الاستنباط طبقاً لقواعد اللغة العربية ومنطق الشريعة «أصول الفقه وأصول التأويل»، ولذلك لا بدَّ من استحضار المقاصد العامة في الشريعة، التي تحول دون الفهم الحرفي للنصوص، والذي ربما يخالف مقاصد الشريعة الأساسية. (أحمد حسن فرحات، مصطلح الفكر الإسلامي، معهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب، فاس، ط1، 1996، ج2، ص 693).

وخلاصة القول، أنّ الفكر الإسلامي هو من المفاهيم الحديثة التي راج استعمالها في الأدبيات المشكّلة للخطاب العربيّ والإسلامي المعاصر، وهو بذلك مجموع الموضوعات التي تخاطب العقل البشري، والتي تدفعه إلى إعمال النظر والتأمل والنظر والتفكر والاستنتاج والبحث، فيما يتعلق بعلوم الشريعة، وقضايا العقيدة، والقيم والاتجاهات الحضارية والاجتماعية، وبقضايا العلوم التجريبية وغيرها، كل ذلك من وجهة نظر إسلامية مؤسّسة على خلفية عقدية ثابتة: القرآن الكريم، والسنة النبوية.

وبذلك نتجاوز قطعاً، التعريفات التجزيئية التي تقتصر في تحديدها لمجالات الفكر الإسلامي، على علم الكلام والفلسفة والتصوّف، أو التعريفات التي تجعل النص الشرعي جزءاً من مادة الفكر الإسلامي.

فالفكر الإسلامي يضمُّ كلَّ ما أنتجه العقل الإسلامي في كل المجالات، وبخصوص كل الإشكاليات والقضايا المرتبطة بالوجود والطبيعة والعلاقات والحياة... ولكن من وجهة إسلامية، أي خاضعة للمنهجية الإسلامية التي حددتها الشريعة الإسلامية ابتداءً، وبذلك يتم إخراج كل الفلسفات والأفكار والمفاهيم التي تعتمد خلفيةً عقديةً أو فلسفيةً غير إسلامية. (عبد العزيز أنميرات، مفهوم الفكر الإسلامي، مقاربة تأصيلية، ملحق الفكر الإسلامي لجريدة العلم، السنة السادسة، 10/ 1/ 1997).

وللسيد تحديد واضح وصريح للفكر الإسلامي، ومنه سننطلق في تبيان مظاهر هذا الفكر في نتاجه، فالسيد يرى «أن الفكر الإسلاميّ هو القواعد التي استنبطها المفكّرون المسلمون من العناصر العقيدية والشرعية

في الخطوط التفصيلية للمفاهيم العامّة عن الكون والإنسان والحياة، ولا بدّ لنا من أن نعتبر أنه ليس من الضروري أن يكون الفكر الإسلامي حقيقةً إسلاميةً، باعتبار أنَّ المفكّرين الإسلاميّين قد يخطئون وقد يصيبون في هذا المجال، ولكنه فكر يرتكز على أساس المنهج الإسلامي في الخطوط الإسلامية العامة في العقيدة والشريعة. ولذلك، فإن علينا أن نفرّق بين الفكر الإسلامي والحقيقة الإسلامية، وفي ضوء ذلك، فإن من الممكن للإنسان أن يرفض بعض نتاج المفكرين المسلمين، ولكن الإنسان المسلم لا يستطيع أن يرفض الحقيقة الإسلامية» (خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع سماحة آية الله السيّد محمد حسين فضل الله، غسان بن جدو، دار الملاك، ط3، 1422هـ/ 2001م، ص 21).

وحقيقة الحال، أن التحديد الذي قدّمه السيد جامعٌ لمختلف مظاهر الفكر: الفكر العقدي، والفكر الاجتماعي، والفكر الكوني، بمعنى الفكر الذي يتناول شؤون العقيدة، والفكر الذي يتناول الأخلاق والاجتماع والسياسة، والفكر الذي يتناول معرفة أسرار الكون، أو الفكر العلمي إذا صحَّ التعبير.

ولما كان العديد من الموضوعات الفكرية ستدرس في أبواب مستقلّة، سنكتفي هنا بدراسة أهم الموضوعات الفكرية الخالصة، أو بتعبيرٍ أدقّ، تلك التي يغلب عليها الطابع الفكري، من مثل العدل والحرية والعقلانية والسلفية والأصولية والتكفير والغلوّ والنص والتأويل، والنظرية والتطبيق، والمسؤولية، والصحوة الإسلامية، والإسلام والعلمانية، والإسلام والعروبة، والخطاب الإسلامي، والإسلام والإيديولوجيا، والغرب والإسلام وصراع الحضارات، ووحدة الرسالات، والإسلام والإعلام. . . على أن تتمَّ العودة إلى سائر الموضوعات الفكرية تحت عناوينها المدرجة.

## ثانياً: العدل

أسارع هنا إلى القول إن معنى العدل هنا لا يتوقف أو ينحصر عند المفهوم الفقهي الذي يحصره أحياناً بتنزيه الله عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب، وإن أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم وليسوا

مجبورين عليها. . . فللعدل هنا، إضافةً إلى ما تقدّم، مفهوم أكثر اتساعاً وأعمق شمولاً.

فالعدالة في اللغة هي الاستقامة، وفي الشريعة، الاستقامة على طريق الحق، والبعد عما هو محظور، ورجحان العقل على الهوى. وفي اصطلاح الفقهاء، اجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، واستعمال الصدق، واجتناب الكذب، وملازمة التقوى، والبعد عن الأفعال الخسيسة.

والعدالة مرادفة للعدل باعتباره مصدراً، وهو الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحقّ، وهو الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط.

والعدالة عند الفلاسفة هي المبدأ المثالي أو الطبيعي أو الوضعي الذي يحدِّد معنى الحقّ ويوجب احترامه وتطبيقه.

وإذا كانت العدالة متعلّقةً بالشيء المطابق للحقّ، دلَّت على المساواة والاستقامة، وإذا كانت متعلّقةً بالفاعل، دلّت على إحدى الفضائل الأصيلة، وهي الحكمة والشجاعة والعفَّة والعدالة. «وليست العدالة جزءاً من الفضيلة، وإنما هي الفضيلة كلّها» (مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 117).

وللعدالة باعتبارها فضيلة جانبان: أحدهما فردي، والآخر اجتماعي، فإذا نظرت إليها من جانبها الفردي، دلّت على هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال المطابقة للحق، وجوهرها الاعتدال والتوازن والامتناع عن القبيح، والبعد عن الإخلال بالواجب، وإذا نظرت إليها من جانبها الاجتماعي، دلت على احترام حقوق الآخرين، وعلى إعطاء كل ذي حق حقه.

والفرق بين العدالة والمحبَّة، أنَّ العدالة توجب على المرء التقيّد بالحقّ، أي أخذ ما له وإعطاء ما لغيره، على حين أنَّ المحبَّة توجب عليه أن يريد لغيره أكثر مما يريد لنفسه، والإنسان لا يحتاج إلى العدالة إلا إذا فاته شرف المحبَّة. (المعجم الفلسفي: ج2، ص 59 ـ 85).

يقول مسكويه: «لو كان الناس جميعاً متحابين، لتناصفوا ولم يقع بينهم خلاف» (م.ن: 133).

ومما لا شك فيه، أنَّ العدل من الأسس التي عليها عمار الكون وصلاح العباد، لذا حثَّ عليه الإسلام، وجعله أساساً للحكم بين الناس، واعتبره الهدف الكبير لجميع الرسالات الإلهية: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾** (الحديد: 25).

ولتبيان منزلة العدل في العقيدة الإسلاميَّة، لا بأس أن نذكر أن ابن تيمية، لا يتردَّد في القول: «الملك مع الكفر والعدل يدوم، والملك مع الإسلام والظلم لا يدوم»، كما قال تلميذه ابن القيِّم الجوزيَّة: «أينما يوجد العدل فثمَّة شرع الله» (ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، الأردن، ط1، 1430هـ/ 2009م، ص 184).

ودستور المسلمين يحثُّ على العدل والإحسان، وينهى عن المنكر والبغي: **﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** (النحل: 90). وهذا ما أكّده السيد في غير مناسبة. فها هو يرى أن بمقدورنا اختصار رسالة الإسلام لعالم اليوم بعدة مفردات: هي توحيد الله، والعلم، والحرية، والعدالة. ذلك أن السيد يعتبر العدالة الخط الذي يحكم العلاقات الإنسانية كلها، إن على مستوى علاقة الحاكم بالناس، أو على مستوى علاقة الناس بعضهم ببعض، أو علاقتهم بالحاكم، أو علاقتهم بالبيئة والحياة. لكلّ موقعٍ في الحياة نظام وحقٌّ معيَّن ـ يقول السيد ـ فإن أعطيت كل شيء حقَّه فقد عدلت، وإن غمطت أيَّ شيء حقَّه فقد ظلمت. لذلك، فإن الإسلام يؤمن بالعدل الشّامل، ويعتبر أنَّ العدل أساس الرّسالات (الإسلام وفلسطين، حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل الله، أجرى الحوار: محمد سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1995، ص 47 ـ 48).

والعدل في الإسلام لا يتأثّر بحبّ أو ببغض، فلا يفرّق بين مسلم وغير مسلم، كما لا يفرق بين حسب ونسب، ولا بين جاهٍ ومال، بل يتمتَّع به جميع المقيمين على أرضه من المسلمين وغير المسلمين، مهما كان بين هؤلاء وأولئك من مودّة أو شنآن: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا**

**قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِالقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾** (المائدة: 8).

ويحدّد لنا السيد دوائر العدل وميادينه، من خلال توقفه الطويل عند دعاء مكارم الأخلاق للإمام السجّاد، فيقرر وجوب العمل على نشر العدل في الكون في كلّ الأعمال والأحوال، والمواقف والعلاقات، في الحقوق والواجبات، على أساس إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه؛ حقّ الله بالتوحيد، ونفي الشّركاء عنه، والإيمان بالرُّسل والكتب السماوية، والالتزام بأوامر الله ونواهيه، العدل مع النفس بإعطائها حقّها، وإبعادها عن الخطر والضرر في شؤونها العامة والخاصة، وتوجيهها نحو مواقع السّلامة في الدّين والدّنيا، وتأدية حقّ النّاس الأقربين والأبعدين، سواء كانوا من الأقربين إلينا بالقرابة والمكان والمسؤولية، أو من الأبعدين عنا في ذلك كله، والقيام بالواجبات الملقاة على عاتقنا تجاههم في الحكم والتعامل والعلاقات العامة والخاصة، والأمور المتنوّعة في مختلف جوانب الحياة.

كما يدعونا السيّد إلى العدل مع الحياة بإعطائها حقّها، عن طريق القيام بكل الخطوات العملية التي ترفع مستواها في اتجاه الصلاح والبعد عن الفساد، بتقريبها من الخير، وإبعادها عن الشر، وتحريكها في الخط الذي يجعل منها ساحةً طيبةً للإنسان في خلافته عن الله في الوجود الكوني المتّصل بمسؤوليته عن كلّ شيء فيه.

وأخيراً، يدعو السيد الإنسان إلى جعل العدل رسالةً شاملةً تتّصل بمسؤوليته الخاصة بمن حوله، وبتحريك مسؤولية الآخرين في هذا الاتجاه، بحيث يكون من العادلين في ممارساته الذاتية تجاه الحياة، وتجاه أخيه الإنسان، وليشجّع النّاس على القيام بالعدل في القضايا المرتبطة بمسؤوليّاتهم في ذلك، وليحرّك طاقاتهم في مواجهة الظّلم والظّالمين، ومساندة العدل والعادلين، حتى يقوم النّاس كلّهم بالقسط في أنفسهم وحياتهم العائلية، وعلاقاتهم الاجتماعية، ونشاطاتهم السياسية وأوضاعهم الحياتية، وقضايا الحكم بين الناس أو حكم الناس، حتى يكون العدل قضية الإنسان الحقيقيّة بشكلٍ مباشر وغير مباشر (في رحاب

دعاء مكارم الأخلاق، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2002م، ص 70 ـ 71).

وخلاصة القول في مفهوم العدل لدى السيِّد الذي ينطلق فيه من فهمه للإسلام، أنه يتجلّى في الكلمة العادلة التي لا تحابي أحداً، حتى لو كان ذا قربى، وفي الموقف العادل، حتى إذا كان لمصلحة العدوّ ضدّ الصّديق، والحكم العادل لكلِّ إنسان وفي أيِّ موقف، بعيداً عن صفته الدينية وموقعه الاجتماعي، وانتمائه الجغرافي والقومي والعرقي، ذلك أنَّ المرجع الوحيد في هذا الشأن هو الحقّ الّذي يمتلكه صاحبه، فيجب أن يعطى صاحب الحق حقه حتى لو كان كافراً، أمَّا من عليه الحقّ، أو من ليس له حقّ، فيخضع للحق حتى لو كان مسلماً.

ولعلَّ أهمية تأكيد الإسلام العدل كقيمة إنسانية عامة، كما يرى السيد، أنّه يريد للإنسان أن يعيش العدل في نفسه كإحساس وشعور، وأن يرفض التعاطف مع الظالم وإعانته، لأنه يسعى لإدخال العدالة في التركيبة الشخصية للإنسان المسلم التقي الذي يصنعه، لذا فهو يرفض الظلم كإحساس، كما يرفضه كموقف.

والعدالة التي يدعو إليها السيِّد، ليست فقط العدالة القانونية التي يعبَّر عنها بالمساواة، وإنما هي العدالة الشاملة التي تعمُّ الحاكم والمحكوم على حدٍّ سواء، وتشمل العدالة الاجتماعية والاقتصادية وكفالة حقوق الأفراد وحرياتهم..

## ثالثاً: الحرية

الحرّ ضدّ العبد، والحر: الكريم والخالص من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها، ومن القول أو الفعل أحسنه. تقول حرَّ العبد حراراً، خلص من الرق، وحرَّ فلان حريّةً كان حر الأصل شريفه. فالحريَّة هي الخلوص من الشّوائب أو الرقِّ أو اللّؤم، فإذا أطلقت على الخلوص من الشّوائب، دلَّت على صفة ماديَّة، يقال: ذهب حرٌّ لا نحاس فيه، وإذا أطلقت على الخلوص من الرقّ، دلَّت على صفة اجتماعية، يقال: رجل حرّ، أي طليق

من كلّ قيد سياسيّ أو اجتماعيّ، وإذا أطلقت على الخلوص من اللّؤم، دلّت على صيغة نفسية، تقول: رجل حرّ، أي كريم لا نقيصة فيه، وعلى ذلك، فالحرية تجيء على ثلاثة معان:

- المعنى العام: الحرية خاصة الموجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته، كحركة الأجسام الجامدة وفق قوانين الجاذبية ما لم يمنعها من ذلك عائق، وكذلك وظائف الحياة النباتية أو الحيوانية، إذا لم يعقها عن القيام بعملها الطبيعي مانع خارجي، فيقال إنها حرة. وإذا أطلق هذا المعنى على أفعال الإنسان، دلّ على الحرية المادية. يقال: ليس للمريض والسجين حرية، لأنهما لا يستطيعان أن يفعلا ما يريدان.

- المعنى السياسي والاجتماعي، وهي بهذا المعنى قسمان: الحرية النسبية، والحرية المطلقة.

أ ـ الحرية النسبية: وهي الخلوص من القسر والإكراه الاجتماعي، والحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون، ويمتنع عما نهى عنه.

جاء في المادة 29 من الإعلام العالمي لحقوق الإنسان: يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته للقيود التي يعيّنها القانون. والغرض من التقيد بالقانون، ضمان الاعتراف بحقوق الغير واحترام حرياته، وتحقيق ما يقتضيه النظام العام من شروط عادلة. والحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها في الدولة: كحرية الفكر والرأي والضمير والدين والتعبير، وحرية الاشتراك في الجمعيات، وحرية الإسهام في إدارة شؤون الدولة مباشرةً، أو بوساطة ممثلين يختارهم المواطن اختياراً حراً.

ب ـ وأما الحرية المطلقة، فهي حقُّ الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها، وليس المقصود بهذه الحرية حصول الاستقلال بالفعل، بل المراد منها الإقرار بهذا الاستقلال واستحسانه وتقديره، واعتباره قيمةً خلقيةً مطلقة. وفرَّقوا بين الحرية المدنية والحرية السياسية، فقالوا: الحرية المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون. أما الحرية السياسية، فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية، واشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرةً أو بواسطة ممثّليهم.

وإذا أطلقت الحرية السياسية على الدولة نفسها، دلّت على سيادتها واستقلالها.

في المعنى النفسي والخلقي:

أ ـ إذا كانت الحرية مضادّةً للاندفاع اللاشعوري، أو الجنون، واللامسؤولية القانونية والخلقية، دلّت على حالة شخصٍ لا يقدم على الفعل إلا بعد التفكير فيه، سواء كان ذلك الفعل خيراً أو شراً. فهو يعرف ما يريد، ولِمَ يريد، ولا يفعل أمراً إلا وهو عالم بأسبابه. لذلك قيل: إن الحرية هي الحد الأقصى لاستقلال الإرادة العالمة بذاتها، المدركة لغايتها. وتسمى هذه الحرية بالحرية الأدبية أو الخلقية (المعجم الفلسفي، ص 461 ـ 463).

ب ـ إذا كانت الحرية مضادّةً للهوى والغريزة والجهد والبواعث العرضية، دلّت على حالة إنسانٍ يحقّق بفعله ذاته من جهة ما هي عاقلة وفاضلة. فالحرية بهذا المعنى حالة مثالية، لا يتصف بها إلا من جعل أفعاله صادرةً عما في طبيعته من معان سامية. لذلك قال (ليبنيز): «إن الله وحده هو الحر الكامل، أما المخلوقات العاقلة، فلا توصف بالحرية إلا على قدر خلوصها من الهوى» (م.ن، ص 463).

ج ـ وإذا كانت الحرية مضادّةً للحتمية، دلّت على حرية الاختيار (librearbetre)، وهي القول إن فعل الإنسان متولّد من إرادته. قال (بوسييه): «كلّما بحثت في أعماق نفسي عن السبب الذي يدفعني إلى الفعل، لم أجد فيها غير إرادتي» (م.ن، ص 464).

د ـ وتطلق الحرية أيضاً على القوّة التي تظهر ما في صميم الذات الإنسانية من صفات مفردة، أو على الطاقة التي بها يحقّق الإنسان ذاته في كلّ فعلٍ من أفعاله، فيشعر بحريته مباشرةً، ويدرك أنها ميزة نظام فريدٍ من الحوادث، تفقد فيه مفاهيم العقل كل دلالة من دلالاتها.

قال برغسون: «الحرية هي نسبة النفس المشخصة إلى الفعل الصادر عنها»، ومعنى ذلك، أن الفعل الحر عنده لا ينشأ عن عامل نفسي مفرد، بل ينشأ عن النفس كلها. ونسبة المريد إلى أفعاله، كنسبة الفنان إلى آثاره.

والفرق بين فلسفة الحتمية وفلسفة الحرية، أن الأولى تقسم الفعل الحر وتعلله بقوى طبيعية مختلفة التركيب والتأثير، على حين أن الثانية ترى أن الفعل الحر لا ينقسم، وأن السببية النفسية التي هي عماد الحرية، مختلفة كل الاختلاف عن السببية الطبيعية.

هـ ـ الحرية عند (كانط): صورة معقولة متعالية، ذلك أنَّ لكلِّ ظاهرة في نظره تفسيراً مزدوجاً: الأول بحسب السببية الطبيعية، وهو أن تربط تلك الظاهرة بغيرها من الظواهر ضرورياً ربطا محكماً، حتى إذا عرفت قانونها الطبيعي، أمكنك التنبؤ بحدوثها، هكذا يمكنك التنبؤ بأفعال الإنسان عند معرفة الظروف المحيطة به والعوامل المؤثرة فيه. والثاني، أن تربط تلك الظاهرة بأسبابها المعقولة المتعالية، وكلُّ سبب متعالٍ فهو غير زماني، وهو من عالم الشيء بذاته، لا من عالم الظواهر، ونسبة الظواهر إلى الأسباب المتعالية هي الحرية بعينها، ومعنى ذلك كلّه، أن الفعل إذا نسب إلى عالم الشيء بذاته، أي إلى عالم الحقيقة، أمكن اعتباره حراً، لأن الحرية كما قلنا، صورة معقولة متعالية، وهي مبدأ الأخلاق، لأنَّك لا تستطيع أن تتصور معنى الواجب من دون أن تتصوَّر الإنسان حراً فيما يختار من سلوك.

و ـ حرية الضمير: هي الشعور بالحرية في إبداء الرأي واعتناق المعتقدات.

إذا كان هذا هو شأن الحرية في الفكر البشري بعامَّة، فما هي قصة الحرية في الفكر الإسلامي بخاصّة؟

للوهلة الأولى، يبدو الجمع بين الحرية والإسلام تناقضاً بيناً، فالدّين قائمٌ على العبوديّة لله: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾** (الذاريات: 56). أما الحرية، فتبدو على الضدّ من ذلك تماماً، انطلاقاً من كل قيد، وهو ما سوَّغ لحزب التحرير رفع شعار «لا حرية في الإسلام» (راشد غنوشي، الحرية في الإسلام، مقالة على الإنترنت).

كما ردَّد بعضهم، أنَّ مبحث الحرية غريب عن تراث الإسلام، إذ لم يطرح إلا في سياقين: اجتماعي طرحت فيه الحرية مقابل الرق،

وميتافيزيقي في سياق علاقة الإنسان بربه ومدى حريته في الفعل، حيث احتدم جدل المتكلمين، بين مؤكّدٍ لحرية الإنسان إلى درجة تنال من قدرة الله المطلقة (المعتزلة)، وبين مدافعٍ عن مشيئة الله المطلقة إلى حدٍّ نفي أيِّ فارق حقيقي بين فعل الإنسان وحركة ظواهر الطبيعة، وطرف ثالث حاول التورط بين هذين الرأيين. (حول هذا الموضوع راجع: محمد جواد مغنية: فلسفات إسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1978م/ 1389هـ، ص 367 ـ 371).

إنَّ أول ما يتصدَّى له السيد في فكره الإسلامي المرتبط بالحرية، هو هذه المسألة بالذات، ويعطيها من الأهمية ما لا يقلُّ عن اهتمامه بسائر الجوانب المرتبطة بالحرية، إذ يرى السيد أن الإنسان عبدٌ لله وحرٌّ أمام العالم؛ هو عبدٌ لله يملك حرية الفكر، بحيث إن الله لم يضغط عليه ليكون مؤمناً، لم يشلّ عقله ويمنعه من أن يتحرك ليرفض الإيمان وليتبنَّى الفكر، لقد أعطى الله سبحانه وتعالى الإنسان الحرية في أن يختار إيمانه، ولم يضغط عليه في ذلك من ناحية تكوينية، فالله لم يخلق الإنسان مؤمناً، وإن كان قد حشد في داخل شخصيته من العناصر التي لو فكّر فيها لآمن. لكنه لم يخلقه مؤمناً، بحيث يكون الإيمان حالةً تكوينيةً في ذاته، ولم يخلقه كافراً ﴿**وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**﴾ (البلد: 10)، ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾ (الإنسان: 3)، فالإنسان يملك حرية حركة عقله، حتى في مسألة الإيمان والكفر (الإسلام وفلسطين، ص 44 ـ 45).

وفي موقع آخر، يبدو السيد أكثر تفصيلاً ودقةً في تحديده للمفهوم الإسلامي للحرية، إذ يقول: عندما نريد أن نتحدث عن الحرية في الإسلام، فإننا نتحدث عن الحرية في دائرة الفكر؛ هل للإنسان الحرية في أن يفكر بطريقة مغايرة للفكر الرسمي، أو أن الفكر المغاير يقمع بالقوّة، وهناك الحرية السياسية؛ هل للإنسان أن يعترض على الحاكم، أو يعترض على الحكم، أو أن يعمل من أجل أن يغير الحكم؟ هاتان الدائرتان هما اللتان تحكمان الحرية في أي مجتمع.

أما الحرية الاجتماعية، فتلك قضية تتحرك في إطار القانون في

الدائرة الفكرية، الإسلام لا يعتبر الإنسان الذي يفكّر بطريقةٍ مغايرة إنساناً ينبغي أن يقمع بالقوّة، بل يفسح له في المجال لأن يعبّر عن رأيه في المجالات التي يعيش فيها الفكر، بمعنى أن من حقك كمفكّر أن تطرح فكرك للآخرين، وأن يطرح الآخرون فكرهم في مواجهتك، فلا تُضْطَهد لأنك تفكر بطريقة مغايرة. . . (مجلة المنابر، بيروت، أيار 1986).

وقد كان موقف الإمام الصّادق(ع) ممّا يستشهد به السيد للدلالة على عظمة الإسلام في مقارعة الحجَّة بالحجة، ذلك أن هذا الإمام الذي كان يناقش الزنادقة والملاحدة بصبر وأناة، لم يحتمله أحد أصحابه، فأغلظ في القول لواحدٍ منهم، فأجابه هذا الزنديق: «يا هذا، إن كنت من أهل الكلام كلَّمناك، فإن ثبتت لك حجّةٌ تبعناك، وإن لم تكن منهم فلا كلام لك، وإن كنت من أصحاب جعفر بن محمد، فما هكذا يخاطبنا، ولا بمثل دليلك يجادل فينا، ولقد سمع من كلامنا أكثر مما سمعت، فما أفحش في خطابنا، ولا تعدَّى في جوابنا؛ وإنه الحليم الرزين، العاقل الرصين، لا يعتريه خرق ولا طيش ولا نزق، ويسمع كلامنا ويصغي إلينا، ويتعرف حجّتنا، حتى إذا استفرغنا ما عندنا، وظننا أننا قد قطعناه، أدحض حجتنا بكلام يسير وخطاب قصير، يلزمنا به الحجَّة، ويقطع العذر، ولا نستطيع لجوابه ردّاً، فإن كنت من أصحابه، فخاطبنا بمثل خطابه. . .». (الحوار في القرآن، قواعده ـ أساليبه ـ معطياته، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط6، 1421هـ/ 2001م، ص 41 ـ 42).

لكن السيد لا ينكر بأسفٍ، أنَّ قضية النظرية في الإسلام شيء، والممارسة شيء آخر، والإسلام لا يتحمَّل مسؤولية التطبيق السيّئ، ذلك أن الفكر المعارض قد يتعرضٍ للقمع بحجة حماية المجتمع من خطره، ويرى السيد أنه لا يمكن لأيّ خطٍّ فكريّ حماية نفسه إلا من خلال الذين يلتزمون به: «ولعلَّنا نستلهم هذا الاتجاه من خلال دراستنا لطريقة القرآن في تخريج نظريات خصومه، حتى إنه خلَّد لنا النظريات المضادَّة التي كانت تتحدى النبي في عقله، فمن القرآن عرفنا أنه قيل عنه إنه مجنون، وهي صفةٌ تتحداه في طبيعة رسالته، ومن القرآن عرفنا أنهم قالوا كاهن وساحر. . . وعندما طرح لنا الفكر المضادّ في إنكار الله، وفي الإشراك بالله، وفي إنكار يوم

الآخرة، طرح لنا في مقابله المناقشة العلمية الموضوعية الهادئة. وهكذا نرى أنَّ الإسلام يقدِّس حرية الفكر، ولكنَّه لا يريد لهذه الحرية أن تستغل بطريقة تسيء إلى فكرة الأمة بأساليب انفعالية أو عاطفية.

ويؤكِّد السيِّد أنَّ من حقِّ الإسلام أن يحمي ساحته من الأفكار المضادَّة، وذلك بمنع الآخرين من استغلال الجماهير الإسلامية في جهلها وتخلّفها وقلّة ثقافتها وعدم قدرتها على ردّ الأفكار الأخرى، الكافرة والضالة... ولكن لا بدَّ من إيجاد خطة دقيقة متكاملة لإثارة الحوار في ما يطرحه الآخرون من إشكالاتٍ وشبهاتٍ وأفكار مضادّة... إن علينا، كإسلاميين يعملون على إعادة الإسلام إلى الحياة كحكم وكشريعة وكمنهج حياة، أن نضع الخطة التي تحرك الحرية الفكرية في الساحة العامة للأمَّة، من خلال إدارة الحوار حول كل القضايا، من أجل تثقيف الأمة بالفكر الإسلامي في مواجهة الفكر المضادّ، ومن أجل دعوة الآخرين إلى تكوين قناعاتهم الفكرية على أساس الإسلام، أو تحرك الحرية السياسية في دائرة الضوابط الواقعية التي تضع الحرية في دائرة المصلحة العامة، بعيداً عن كل عوامل الاستغلال والتضليل.

إننا نفهم أن الحرية المطلقة لا وجود لها في الكون في مواقعه التكوينية والعملية، ولا وجود لها في حياة الناس، فلا بدَّ من حدود وضوابط معينة لها تفرض النظام وتمنحه حركته في الاتجاه الصحيح، ولا مجال لمحاصرة الفكر والسياسة والاجتماع بالقهر والعنف والاضطهاد، لأنها لا تنتج ثباتاً للفكرة، ولا عمقاً في الوعي.. ولا امتداداً في الموقف.. والحوار المسؤول هو الأساس في الوصول إلى التوازن الواقعي الإنساني في جميع المجالات.

إننا نواجه الآن الكثير من الاتهامات التي تتحدَّى الصورة الحقيقية للإسلام في عقلانيته وموضوعيته، وقوّته الفكرية في مواقع الحوار، لترسم له صورة الدين الذي يرفض العقل والمنطق، ويعمل على مصادرة الحرية الفكرية، ويخاطب الأمة من موقع غرائزها، لا من عمق تفكيرها...

والواقع أن القرآن هو كتاب الحوار، فلا بدَّ لنا من أن نعمل على إيجاد

مجتمع الحوار الذي ينفتح فيه الإسلام على كلّ الأفكار المضادة، وينفتح فيه المجتمع المسلم على المجتمعات الأخرى.. ولا بدَّ من تحصين الحوار بالضوابط التي تمنع من استغلاله لأغراض أخرى، فإن وجود المشاكل فيه لا يعني إلغاءه، بل يعني العمل على دراسة موقع هذه المشاكل في حركته، ليجتمع لنا الحوار والمسؤولية.. والحرية المنضبطة، في نطاق النظام العام للأمة... (الحوار في القرآن، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 23 ـ 24).

أما الحرية السياسية، فإن الإسلام يؤكِّد مسألة انتقاد المسلمين للقيادة، وأن يطلبوا من القيادة أن لا تتعقَّد من هذا النقد، بل أن تدعو النَّاس إلى أن ينتقدوها إذا امتنعوا هم عن نقدها، فإننا نجد في السيرة النبوية، أن الرسول وقف أمام الناس في آخر حياته ليقدم لهم حساب كل حياته معهم، في الوقت الذي تقول النظرية الإسلامية إن الرسول ليس مسؤولاً أمام الناس، إنما هو مسؤول أمام الله، ومع ذلك قال لهم: «أيّها النّاس، إنّكم لا تُمسكُونَ عليَّ بشيءٍ، إنّي ما أحللتُ إلاّ ما أحلّ القرآن، وما حرّمتُ إلا ما حرَّمَ الله».

ونجد أنَّ الإمام علي(ع) يقول لهم: «لا تكلّموني بما تكلَّم به الجبابرة، ولا تتحفّظوا منّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً في حقّ قيل، ولا التماس إعظام لنفسي، فإنّه من استثقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ، أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ».

وهكذا نجد أنَّ الإسلام يشجِّع الناس على أن ينتقدوا الواقع، ويدعو القيادة إلى أن تتقبل هذا النقد. ولكن لا بدَّ من أن يكون لذلك ضوابط تحمي الناس من النقد الّذي لا يريد أن يبني، بل يحاول أن يهدم من مواقع ذاتية، أو من عقد فئوية، أو من إيحاءات خارجية.

«أما حكاية إفساح المجال للتيارات السياسية المضادَّة التي تعمل من أجل الحكم البديل، فإنَّ الإسلام لا يسمح لها، لأن هناك فرقاً بين الدولة

التي تلتزم بفكر معين، والدولة التي تلتزم بإطار ليس له مضمون، ويفسح في المجال لأيّ مضمون آخر، هناك فرق بين الدول الملتزمة بخط فكري، والدول الديمقراطية التي تلتزم بالديمقراطية كإطارٍ من دون أن يكون لها مضمون فكري محدد، ومن الطبيعي للدولة التي تلتزم خطاً فكرياً، أن تحمي نفسها وشعبها من أي حركة مضادة، تماماً كما هي الديمقراطية عندما تحمي نفسها من الاتجاهات التي تريد أن تنسف الديمقراطية. إننا نعتقد أن من حق الإسلام أن يحمي نفسه من أية حركة مضادّة، كما تحمي أية دولة نفسها من أي عدوان خارجي» (الإسلام يعتبر العروبة ساحته الفضلى التي تحمل بساطته ووجدانه. مجلة المنابر، بيروت، أيار 1986).

لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا، أن السيد يدعو إلى القهر والقمع، ذلك لأن الفكر المضادّ قد يتحوَّل عندها من «المواقع العلنية إلى المواقع السرية. . . وبذلك يتحرك هذا اللون من الفكر بعيداً عن الرقابة الفكريّة الإسلاميّة التي قد تستطيع مواجهته بالحوار والمناقشة والرفض العلمي الدقيق، وقد يمتدُّ في تأثيره في الأمة إلى المستوى الذي قد يهدّد سلامتها في خطّها الفكري. . . بينما تضعه الحرية الإعلامية تحت رقابة الفكر الإسلاميّ الذي يعرف كيف يواجهه بمختلف الوسائل الفكرية التي تستطيع محاصرته بالحجة والبرهان، بدلاً من مواجهته بالقوة والقهر. . . (تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، كتاب التوحيد (4)، (آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، مؤسسة التوحيد للنشر، ط1، جمادى الأولى 1416هـ/ 1995م، ص 26).

ويمضي السيد إلى ما هو أكثر من هذا، فيؤكّد أنه إذا كانت الحرية قد تجتذب بعض السلبيات، فإنها قد تجتذب الإيجابيات بشكل أكثر فاعليةً وقدرةً على الثبات، ويستدل على هذا بالأسلوب القرآني الذي طرح أمامنا كل الفكر الوثني الملحد والمشرك، ليخلص إلى القول إن سلبيات السرية أكثر من سلبيات العلنية في كثيرٍ من الأوضاع. . . ويؤيّد السيد ما يذهب إليه بالاستناد إلى التجربة: «ولعلَّ التجربة في حركة الواقع الفكري، تدلّنا على أن الذين فرضوا فكرهم بحصار الفكر الآخر، لم يستطيعوا أن يضيفوا الامتداد لهذا الفكر في حياة الناس، بأكثر مما لو أفسحوا المجال لذلك

الفكر بأن يأخذ مكانه في ساحة الصراع الفكري إلى جانب فكرهم، بل ربما يشعر الناس بالعطف على الفكر المحاصر، على أساس أن الناس تتعاطف مع المضطهدين أكثر مما تتعاطف مع الذين يضطهدونهم. . . وهذا هو الذي جعل بعض العلماء يرى عدم حرمة حفظ كتب الضلال ونشرها في ذاته» (تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، ص 29).

كما يعبِّر السيد عن مدى حاجة الأمة إلى الاطّلاع على الأفكار الأخرى لتقوى على الوقوف أمامها من خلال المعرفة، فإنَّ الانتماء إلى خطٍّ فكريٍّ لا يملك الاطلاع على الخطوط المضادّة، قد يؤدّي إلى الضعف والسقوط تحت تأثير الشبهات المتنوعة التي تحركها الخطوط الأخرى ضدَّه، وذلك على أساس الحركية القائلة إن معرفتك لكل أفكار عدوّك، هي جزء من الخطّة التي تحصّن فيها نفسك ضدَّه. . .

ثم يخلص السيِّد إلى أمرٍ قد يبدو مفاجئاً لكثيرين، وهو أنَّ الإسلام قد يطالبك بالدفاع عن حريةِ الآخرين، حتى لو كان فكرهم مخالفاً لقواعدنا الفكرية، يقول السيد: الحديث عن الحرية الفكرية في المجتمع الذي يخضع لحكم الإسلام، قد يطرح الكثير من التحفّظات ضدّها، فيما قد يثيره من ضرورة الحفاظ على القاعدة الفكرية التي ترتكز عليها الدولة في وجودها وحركتها، لأن ذلك يمثل نوعاً من حماية المجتمع من تيارات الكفر والضلال التي قد تستغل مواطن ضعفه، ما يفرض على الدولة أن تضع خطةً تفصيليةً للمسألة الفكرية في حركة الحرية والتقييد، لتحدّد ـ من خلالها ـ للمجتمع ما يأخذ به، وما يدعه، مما قد يصلحه أو يفسده. ولكن المسألة قد تختلف عندما يكون المجتمع خاضعاً لحكم آخر على أساس عقيدةٍ أخرى مضادّة، أو غير ملائمة، أو عندما يحمل الواقع الفكري أكثر من تيار، فيما يحاول فيه كلُّ فريق أن يتغلّب على فريق آخر في ساحة الصراع الفكري، ليكون الموقع للأقوى، فإن علينا أن نقف لندرس حركة الواقع بطريقة مختلفة، فقد يكون الموقف أن حرية الآخرين في الإعلان عن فكرهم، هو الذي يمنحنا حرية الإعلان عن فكرنا، عندما يحاول الحكم المضادّ أن يحجر حرية الفكر على الجميع، في الظروف التي لا نستطيع فيها الحصول على حرّيتنا بشكل خاص، فقد يكون من

الضروري أن ندافع عن حرية الآخرين، ونعمل على حمايتها، حتى لو كان الفكر مخالفاً لقواعدنا الفكرية» (تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 31 ـ 32).

باختصار شديد، يرى السيّد أنَّ للحرية ـ في وجود الإنسان ـ دور الأصالة في معنى إنسانيته، في قضية حركة الإرادة، وحركة الفكر، وحركة المصير، ففي أجواء هذه الحريات، ينمو فكره ويمتد، ويتعمق وعيه، وينفتح مصيره على خطّ السلامة، بينما تضعف القوة، ويتجمَّد الفكر، وينحسر الوعي، ويهتزُّ المصير في خطِّ العبودية والضَّغط والحصار. . . والحرية هي الأصل في الإنسان، فقد خلقه الله حراً، وأراد له أن يفجِّر طاقاته باختياره، ولكنَّه أراد له أن يمارس حريته بالمسؤولية الوجودية التي لا تسيء إلى حياته وحياة الآخرين، وإلى النظام الكوني العام» (م.ن، ص 45 ـ 47)، وهذا يقودنا إلى الكلام على المفهوم الإسلامي للمسؤولية في فكر السيد.

## رابعاً: المسؤولية

المسؤولية، التبعة، تقول: أنا بريء من مسؤولية هذا العمل. والمسؤول من الرجال هو المنوط به عمل تقع عليه تبعته. ويشترط في المسؤولية الحقيقية أن يكون هناك قانون يأمر بالفعل أو بالترك، وأن تكون مخالفة المرء لما يأمر به القانون صادر عن إرادته.

وتنقسم المسؤولية إلى مسؤولية مدنية، ومسؤولية جنائية، ومسؤولية أخلاقية.

أمَّا المسؤولية المدنية، فهي التي توجب على الفاعل الذي سبَّب لغيره ضرراً أن يعوّضه منه، سواء أسبَّب ذلك الضرر بإرادته، أم بإهماله، أم بتهوّره، ومن لواحق هذه المسؤولية، أن يكون المرء مسؤولاً عن فعل غيره من الأفراد الموضوعين تحت إشرافه، مثال ذلك: مسؤولية الوالد عن أولاده الصّغار، ومسؤولية المعلّم عن تلاميذه، ومسؤولية الفارس عن فرسه، ومسؤولية ربِّ العمل عن آلاته وعماله. . . إلخ.

وأمَّا المسؤولية الجنائية، فهي التي تقع على شخصٍ ارتكب مخالفةً أو

جنحةً، أو جريمةً. ولهذه المسؤولية علاقة وثيقة بالمسؤولية الأخلاقية، لأنك لا تستطيع أن تعاقب إنساناً على ذنبٍ ارتكب، إلا إذا كان فعله مصحوباً بوعي وإرادة. لكن هناك عقوبات بسيطة تفرض على الفاعل لمجرد حدوث الفعل، بصرف النظر عن مسؤوليته الأخلاقية، كالعقوبات التي يفرضها قانون السير على الذين يخالفون أحكامه بعلم أو بغير علم. وكثيراً ما يكون بين المسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية اقتران فعلي، كمسؤولية سائق السيارة الذي توجب عليه مسؤوليته المدنية، تعويضك عن الضرر الذي سبَّبه لك، وتوجب عليه مسؤوليته الجنائية تحمّل إحدى العقوبات المنصوصة في قانون العقوبات.

وأما المسؤولية الأخلاقية، فهي المسؤولية الناشئة عن إلزامية القانون الأخلاقي، وعن كون الفاعل ذا إرادة حرة، ومعنى ذلك، أن الفاعل الذي تكون أفعاله ضروريةً، أي ناشئة عن أسباب طبيعية، أو مسيَّرة بإرادة غيره، لا يعدُّ مسؤولاً من الناحية الأخلاقية. ولهذه المسؤولية درجات متفاوتة، أعلاها مسؤولية الفاعل الواعي الذي تصدر الأفعال عن إرادته بحرية تامة، وأدناها مسؤولية الفاعل الذي يسيطر الهوى على قلبه، ويعمي بصيرته، ويمنعه من رؤية الحق.

ويطلق اصطلاح الشّعور بالمسؤوليَّة على إدراك الفاعل لقيمة عمله، وعزمه على الاضطلاع به. ولهذا الشعور بالمسؤولية جانبان: أحدهما متعلّق بالماضي، وهو شعور المرء بالأخطاء التي ارتكبها في بعض مراحل حياته، والآخر يتعلّق بالمستقبل، وهو شعور المرء بوجوب اضطلاعه ببعض الأعمال المنتظرة، وإقدامه على تحصيل بعض النتائج المرجوَّة (حول هذا الموضوع، راجع: المعجم الفلسفي، ج5، 369 ـ 370).

ولم تعط فلسفة من الفلسفات، أو فكر من الأفكار، من الأهمية والمعاني العميقة للمسؤولية كتلك التي في الإسلام، فالعلاقة التي تربط الإنسان بالآخرة، هي علاقة مسؤولية وجزاء... «والمسؤولية تعني أن كل إنسان سوف يُسأل عن تفاصيل ما ابتلي به في دار الدنيا، وفي ضوء نجاحه أو فشله في هذه المسؤولية، سوف يتقرَّر جزاؤه ومستقره، فإما

النعيم الدائم في الجنة، أو الشقاء الدائم في النار» (فلسفة التربية الإسلامية، ص 289).

**﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** (الحجر: 92 ـ 93)، **﴿لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾** (الأحزاب: 8) .**﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾** (الزلزلة: 7 ـ 8).

يرى أحد المفكرين الإسلاميّين، أن أهمية المسؤولية تتمثّل في مظهرين اثنين: المظهر الأول، أن الإنسان لا يقف متوازناً وحده، وخصوصاً في مواقف الجاه والقوة: **﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى * إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾** (العلق: 6 ـ 8). ولقد عرفت الإنسانية ـ وما زالت ـ نماذج بشرية أفرزت عوامل القوة والجاه والغنى طغياناً في تفكيرها وسلوكها، فأفرزت فلسفات وسياسات طاغية مدمرة، جلبت الكوارث على أهلها وعلى من حولها من الجماعات البشرية، وليست النازية والفاشية وسياسات الاستعمار الحديث، إلا نماذج وأمثلة لطغيان القوة والجاه والغنى.

وهنا يأتي دور «علاقة المسؤولية الأخروية»، لتذكّر الإنسان بأنَّ هذا الاستغناء هو استغناء موهوم مؤقّت، وأن هناك «رجعى» يتجرد الطغاة خلالها من جاههم وقوتهم وغناهم، ثم يُسألون عن كل الممارسات الصغيرة والكبيرة التي أملاها عليهم طغيان الجاه والقوة والثروة في قاعة الابتلاء»، قاعة الكرة الأرضية.

ولا بدَّ للمسؤولية من أن تكون أمام قوة تملك أمر الإنسان كله: نشأته وحياته ومصيره، وتراقب باطنه وظاهره، وتطلّع على ممارساته السرية والعلنية. وبدون ذلك، تصبح جميع أشكال المسؤولية التي يعلن عنها أمام القانون، أو أمام الشعب، أو أمام التاريخ، مسؤوليات معطلّة الفاعلية، عرضة للاحتواء والالتفاف. أي أن المسؤولية لا تكون مؤثرةً فعّالةً إلا إذا تضافرت مع «علاقة العبودية بين الإنسان والخالق».

والمظهر الثاني لأهمية المسؤولية، هو أنَّ المسؤوليّة عميقة الجذور في

النفس الإنسانية، وعامل أساس في تكوين الإنسان وطبيعته. ومما كشفته آيات الله في الأنفس ـ أو علم النفس حسب المصطلحات المعاصرة ـ أن الإنسان يلتذ بهذه المسؤولية، ويسعد بإتيانها، وتقديم ما تتطلبه من العطاء، أكثر مما يسعده الأخذ!

ولقد استطرد عالم النفس المعروف إيريك فروم في استعراض هذا الجانب، وأبرز ما توصل إليه، هو أن المسؤولية راسخة الأصول في نفس الإنسان، وأنها تتجلى بظاهرة «الحب» الذي هو عطاء وليس أخذاً. . . وأن أهم مظاهر العطاء ليست في الأشياء المادية، وإنما في الجوانب المعنوية، حيث يعطي الفرد وجوده وحياته ليشيع الحياة في وجود الآخرين، وأن هذا العطاء يتكون من أربعة عناصر رئيسة هي: الرعاية، والمسؤولية، والاحترام، والمعرفة.

وأكثر ما يتجلّى عنصر الرعاية في حبّ الأم لطفلها. والرعاية تنبع من المسؤولية التي هي حاجة نفسية واستعداد نفسي لتلبية حاجات الآخرين. والمسؤولية تنبع من العنصر الثالث وهو «الاحترام». والاحترام هو القدرة على رؤية الإنسان على حقيقته والتعرف إلى وجوده المتميّز. وهو أيضاً الاهتمام بتوفير الفرص للغير لينمو ويترعرع وينضج لصالح نفسه، دون انتظار استغلاله، أو توقّع خدمة منه.

ولكننا لا نحترم إنساناً إلا إذا عرفنا فيه ما يستحقُّ الاحترام، وبدون المعرفة، أي العنصر الرابع من عناصر الحبّ، تصبح الرعاية والمسؤولية والاحترام سلوكاً أعمى. فالمعرفة هي الدافع للرعاية والمسؤولية والاحترام.

وبهذا يكون الحب حصيلة أربعة مكونات، هي: الرعاية، والشعور بالمسؤولية، والاحترام، والمعرفة.

ويضيف فروم، أن معاني هذه العناصر الأربعة التي تكوِّن الحب، قد تعرضت للتشويه في وقتنا الحاضر، بسبب الأفهام الخاطئة التي صورت المسؤولية واجباً مفروضاً على الإنسان من خارج نفسه، وصورت الاحترام على أنه المهابة والخوف، وانتهت بالمسؤولية لتصبح تسلطاً وهيمنة. (فلسفة التربية الإسلامية، ص 289 ـ 292).

لقد كان لا بدَّ من هذه المقدمة ـ الطويلة نسبياً ـ فيما يتعلق بالمسؤولية، قبل الولوج في فكر السيد المرتبط بهذه المسألة، لتبيان مدى الدقة والإحاطة اللتين ميَّزتا فكر السيد بهذا الموضوع. يقول السيد:

ما هو موقف الإسلام من المسؤولية؟

وأين تقف المسؤولية في التخطيط الذي حاول الإسلام أن ينظِّم به الحياة من حوله؟ هذه هي القضية. . . (التي سنتحدث عنها)، لنصل بها إلى وعي «مسؤوليتنا» في وجودنا ـ كمسلمين ـ وفي موقفنا من هذا الوجود في حركة البناء والإبداع. . .

والحديث عن موقف الإسلام من المسؤولية، يقف بنا في مدخل القضية عند مشارف فلسفية، نطل منها على قضية «حرية الإنسان» في «إرادته»، وعلى موقف الإسلام «النظري» من هذه الحرية، فهل قضى على طائفة من بني الإنسان أن تسلك طريق الشر، دون أن تملك القدرة على سلوك طريق الخير أو اختياره على الأقل، كما قدَّر لفئةٍ أخرى أن تسير في سبيل الخير، دون أن يكون لها في سيرها هذا إرادة أو اختيار؟

هل هناك من يحدِّد للإنسان ـ في تكوينه ـ أن يكون ضالاً أو مهتدياً، أو أن إرادة الإنسان هي التي تحدد طريقه وتملي عليه مصيره؟

تلك هي القضية ـ يقول السيد ـ التي تواجهنا في مدخل البحث عن المسؤولية، لأننا نعي ارتباط «المسؤولية» بقضية «الحرية» هذه. . نظراً إلى أن الإنسان الذي لا يعيش الحرية في إرادته، ولا يملك طريق السلب والإيجاب في عمله، لا يستطيع أن يحمل مسؤولية شيء، لأنه إنسان عاجز أشلّ، يفقد القدرة والحركة بطبيعة الأغلال التي تغل إرادته وتقيد خطاه، فهو عندما يفعل الخطأ، فإنما يفعله بطريقة آلية مجردة، تماماً كما تدور الآلة وتنتج. . . والحالة هي الحالة عندما يفعل الصواب.

وهكذا نعي تماماً كيف ترتبط المسؤولية بالحرية. . . وكيف تصبح المسؤولية بدون الحرية الداخلية، قضيةً غير ذات موضوع لدى العقل والوجدان. . . ومن هنا أطلق الإسلام قضية «حرية الإرادة» كقضية أساسية

في مبادئه وتعاليمه، وكحقيقة واقعة في وجدان الإنسان وكيانه، قبل أن يبعث فيه الشعور بالمسؤولية...

ولم يكتف الإسلام بتقرير هذه القضية وهذه الحقيقة كفكرة فلسفية مجردة، وإنما حاول أن يركّزها في داخل الإنسان... فقرر في أكثر من آية، وفي أكثر من حديث، أن ضلال الإنسان وهداه باختياره، وأن مصيره بيده... فقد منحه الله سبحانه القوة، وهيأ له أسباب القدرة ومقدّمات العمل... وفتح عينيه على مفترق الطرق، وعلى الدروب التي تصل بالإنسان إلى الخير أو إلى الشر... ثم تركه يواجه مصيره بنفسه، ويمارس حريته بذاته، دون جبر أو قسر أو إكراه. وهكذا تنبع المسؤولية في الإسلام من طبيعة الحرية، وهو ما تمثّله لنا الآية الكريمة: **﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾** (الإنسان: 3) وأنّ الإنسان يملك بيده أمر مصيره، فهو الذي يختار طريق الشيطان ويشرد عن طريق الله، فيكون كافراً أو ضالاً، فإرادته هي التي تقرّر مصيره، وقدرته هي التي توجّه خطاه. (آفاق إسلامية، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الزهراء، ط1، 1400هـ/ 1980م، ص 57 ـ 59).

إذاً، ينطلق السيد من اعتبار الحرية مسؤوليةً بالدرجة الأولى، والإسلام لم يكرّس شيئاً كما كرّس الحرية، وبالتالي المسؤولية، ليتوقف بعدها مطوّلاً عند طريقتين في العمل والسلوك، وأسلوبين في التفكير ـ قبل المباشرة في تصدّيه للمسؤولية وتجلّياتها وميادينها ـ وهذان الأسلوبان هما الإيجابية والسلبية... فإذا كنت سلبياً في السلوك، فمعنى ذلك أنك لن تختار طريقك أو توجه مصيرك، وإنما تستسلم للظروف وللرياح، تلعب بك ذات اليمين وذات الشمال دون أن تحس بالطريق أين ينتهي، وبالخطى أين تسير، تماماً كالخشبة المندفعة مع التيار.

أما إذا كان سلوكك إيجابياً، فإنه يتمثل في أنك تختار طريقك بوعي وقوّة، وتحدّد غايتك على هداه، وتحاول أن تتغلب على الظروف التي تحول بينك وبينه، لتخضعها لإرادتك وغايتك.

أمّا كيف يتّصف التفكير بالإيجابية والسلبية، فنستطيع أن نعرف ذلك

بملاحظة موقف الفكر من القضايا الفكرية والتيارات العالمية التي تعيش في حياتنا العامة، والحوادث الطارئة المنطلقة من موقفٍ معيَّن واتجاه معيَّن.

فإذا انطلق الفكر في عملية محاكمة وتحديد لموقفه من هذه القضايا، وإعطاء رأيه في تفاصيلها بالرفض والقبول، فهو إيجابي. أما إذا لم يحاول ذلك، بل أخلد للراحة قانعاً بما عنده، مستسلماً لأفكاره وآرائه، لا يرضى لها أن تزعجها فكرة طارئة أو حدث جديد، ولا يبالي بما يحدث حوله، وبما يرتئيه الآخرون، فهو سلبي...

باختصار، الإنسان الإيجابي يعيش حياته، ويحس بها ويحرّكها ويتحرَّك بها، فهو حركة دائمة وقوّة مستمرّة تحاول أن تجدِّد الحياة من حولها... وتدفع خطواتها نحو الكمال. أما الإنسان السلبي، فهو إنسان ضائع مهزوم ضعيف، لا يعيش حياته إلا كما تعيشها الحيوانات، فهي عنده رتيبة مملة جامدة، لا أثر فيها لحقيقة الحياة وروحها، إضافةً إلى أنها تجمد الحياة في مجتمعها وتتجمد معه... (آفاق إسلامية، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ط3، ص 18).

كما يرى السيد أن الإسلام دعوة إيجابية للفكر والحياة، فقد بدأ بالدعوة إلى العودة إلى الفطرة، والانطلاق منها نحو العمل والتفكير، في سبيل بناء شخصية جديدة تنظر إلى الحياة من خلال حريتها واستقلالها وفطرتها، لا من خلال تبعيتها لغيرها... ثم انطلق بعد ذلك (الإسلام) ليدعونا إلى أن نقف من حقائق الكون والحياة موقف المتأمل الذي يحاول أن يعرف موقفه ومركزه في هذا الوجود بين هذه الموجودات الكثيرة، ليضع يديه بكل حرية واستقلال ووعي على الحقيقة الكلية، ويشعر بارتباطه بالكون وارتباط الكون به، ومسؤوليته تجاهه في عملية البناء والإبداع. (م.ن، 18).

ويتابع السيد شارحاً مدى ارتباط الإيجابية بالمسؤولية، فيلاحظ أن الإسلام دعا الإنسان إلى أن يقف من نفسه هذا الموقف الإيجابي، وذلك بكبحها عن الشهوات... وأن يقف من غيره هذا الموقف نفسه، عندما فرض على المسلم القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «وهذه الفريضة عبارة

عن إلزام كلّ فردٍ مسلم بأن يترك أسلوب اللامبالاة في حياته تجاه الآخرين، والذي يدفعه إلى أن ينظر في الحياة من نطاق ذاته، فلا يهتم بما يفعل الآخرون وما يجرمون، وما يرتكبون من موبقات. . . ويدفعه إلى الشعور بمسؤوليته الفكرية والعملية تجاه الآخرين، ويعتبر ذلك فريضةً عليه، يترتب عليها ما يترتب على سائر الفرائض من ثواب وعقاب. . .» (آفاق إسلامية، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ط1، ص 18 ـ 19).

فالمسؤولية، تمثل ـ فيما نفهم ـ (يقول السيد) الحالة التي يشعر معها الإنسان بأن عليه أن يقدم حساباً عن أعماله أمام جهة ما، ويحس ـ بعمق ـ بأن تلك الجهة تلاحق خطواته وتدقّق في أفعاله وحركاته، لتحكم عليها ـ من زاويتها الخاصة ـ بما يتفق والخطوط العامة التي رسمتها، والأهداف التي استهدفتها.

وهي ـ بهذه الملاحظة ـ تعتبر موقفاً إيجابياً للإنسان، لأنها تتولى مهمة تحديد موقفه من القضايا التي يشعر بمسؤوليته تجاهها. ولذا، فإن الإنسان الذي يحسُّ بها، إنسان إيجابي بكل ما تعطيه هذه الكلمة من معنى. (م.ن، ص 44).

ينطلق السيد مما تقدّم، ليبين لنا أن المسؤولية تختلف في الإنسان حسب اختلاف دوافعها وأهدافها، فعندما تنطلق من خلال الأفكار التي نعتنقها. . . تكون تعبيراً عن رغبتنا وإرادتنا في تجسيد هذه الأفكار، وتحويلها إلى واقع نعيشه ونحياه وندفع حياتنا في طريقه، ونقرر مصيرنا على هداه، وهذه المسؤولية تمثل في حياتنا، بالتالي، معنى الحيوية والحركة والإحساس. . . وتنطلق بعفوية محبَّبة في داخل الإنسان، لتحركه بشكل تلقائي لا أثر للتكلف فيه، ولا مجال للتذمر. . . كما أنها تبدِّل نظرة الإنسان إلى الأشياء، فيفقد كل شيء معناه في نظره، من خلال ذاته وفرديته ووجوده الخاص، ليتَّخذ معنى جديداً يختلف في بعده من نفسه وقربه، بقدر علاقته برسالته وقضيته.

فالكون في نظره لا يمثِّل إلا المجال الخصب الذي تنمو فيه الرّسالة، ليشيع في أرجائه الخصب والعافية والرخاء. . . أمَّا الناس، فهم

الأداة التنفيذية لأداء هذه الرسالة، ولتركيزها على أسس عمليَّة ثابتة، وهم في الوقت ذاته، الهدف الذي يهدف إليه، بالنظر إلى أن غاية الرسالة هي إسعادهم وإصلاحهم.

أما العقبات التي تعترض طريقه، فلا تمثِّل إلا الامتحان الذي تمتحن به رسالته، ويختبر فيه مدى قوّته وكفاحه وصموده. تلك هي المسؤولية في شكلها ومضمونها، عندما تنطلق فكرة ودعوة ورسالة، وبالتالي، من قاعدة تعيش في أعماق الإنسان وروحه وفكره. (آفاق إسلامية ط1، ص 47 ـ 49).

ويتوقَّف السيّد عند «نوع آخر من المسؤوليَّة، تلك المسؤولية التي تنطلق من خلال المفاهيم والأفكار التي تطفو على سطح النفس، أو من خلال القوّة التي تلوح بالسوط، فعند ذلك، تغدو المسؤولية شيئاً بغيضاً تنفر منه النفس، وعبئاً ثقيلاً يثقل عاتق الإنسان، لأنه مكره على حمله، مضطرٌ إلى احتماله. . . ويثقل ضميره عندما يحاول أن يوفق بين هذه المسؤولية التي تدفعه إلى العمل من خلال القوة، وبين المسؤولية التي تفرضها عليه مثله وقيمه.

إنها «المسؤولية القسرية» ـ يسميها السيد ـ التي تمثل الخوف والقلق والرهبة والفزع. . . وجهان للمسؤولية نلتقي بكل منهما في صورةٍ من صور حياتنا المعاصرة:

ـ فئة تعمل في المجال الفكريّ والعمليّ أعمالاً شديدةً مرهقةً قد تكلّفها حياتها، لا لأنها مؤمنة بما تفعل، بل لأن خوفاً يلاحقها. . . وتستبشر كثيراً إذا اعترضتها عقبات وحالت بينها وبين القيام بما طلب إليها أن تفعل. . .

كما قد تدعو هذه الفئة إلى بعض الأفكار، لا عن قناعة منها بهذه الأفكار، وإنما استجابةً لمن فرض عليها القيام بذلك بالقوّة. «إنَّ عليهم أن يهلّلوا ويكبّروا ويتحمَّسوا، لأن هناك عقاباً ينتظرهم إن بدرت منهم بادرة برودة أو تأفف أو تعثّر في الطريق» (م.ن، ط1، ص 49 ـ 50).

ـ وفئة يندفع أصحابها في العمل ويضحّون بكلّ شيء في سبيل نجاح الفكرة والدعوة، دون أن ينتظروا جزاءً ولا شكوراً من أيّ سلطة كانت، وإنما هو الحبُ للدعوة وللفكرة والفناء فيها والإخلاص لها... ولذا فهم لا يرتاحون للعقبات التي تعترض طريقهم، ولا يعبؤون بالأعذار والمثبطات التي تثقل خطاهم... إنَّ المسؤولية تمثِّل لدى الفئة الأولى السجن المعنويّ الذي يقيّد حريتها ويمنعها من الانطلاق، بينما تمثّل لدى الفئة الثانية المنطلق الذي تنطلق فيه، والمتنفس الذي تتنفس فيه أرواحهم الهواء، في ظلّ القيم والمثل الكبيرة التي تعيش في ذواتهم. إنها تمثل في الجانب الأوَّل انهزامية الإنسان وضعفه، بينما تمثل في الجانب الآخر، قوَّته وصموده وجرأته. (آفاق إسلامية، ط1، ص 51).

وينبهنا السيد إلى أنّه كما يختلف «نوع» المسؤولية تبعاً لاختلاف دوافعها وأهدافها، تختلف المسؤوليّة أيضاً في مظاهرها وآثارها الخارجية، ومن الطبيعي أن تقف المسؤولية عند قدرة الإنسان كحدٍّ لا تتعدَّاه إلى غيره، فالإنسان غير القادر عاجز عن أن يقدم شيئاً، ولذا فمن القبيح أن يطلب منه شيء.

وإذا كانت المسؤولية تابعةً للقدرة، فلا بدَّ لها من أن تختلف لدى الإنسان تبعاً لاختلاف «نوعية» القدرة و«كميتها» عند أفراده. فقدرة الحاكم المطلق على العمل، تختلف عن قدرة أيّ فرد آخر من أفراد المجتمع.. كما أنَّ هناك طوائف من الناس مهيّأة للعمل الفكري... وطوائف أخرى مهيأة للعمل الخارجي...

«وهكذا نجد أن علينا أن نلاحظ ونِدقّق كثيراً في مواهب الأشخاص وقابلياتهم وإمكانياتهم الفكرية والمادية، قبل توزيع المسؤوليات عليهم وإناطتها بهم، فإننا إذا أغفلنا هذه الناحية الدقيقة، فسنحصل على نتائج عكسية بطبيعة ارتباك الوسائل والمقدمات». (م.ن، ط1، ص 53).

تلك هي المسؤولية «كحالة» تعيش في النفس فتدفعها نحو العمل، وتلك هي آثارها ونتائجها في داخل الإنسان الذي يحسُّ بها ويتحرَّك في إطارها.

أما المسؤولية التي تعيش في المجتمع «كظاهرة اجتماعية»، فلن نحسَّ بآثارها ونتائجها وخطواتها الإيجابية في تركيز الحياة الاجتماعية وتعميقها، إلا إذا عرفنا الإطار الذي تتحرك فيه هذه المسؤولية، فهناك مظاهر لها تطبع سلوك الفرد والمجتمع في:

ـ الكلمة عندما تلفظ.

ـ والخطوة عندما ترسم.

ـ والعاطفة عندما تتحرك وتنفصل.

ـ والفكر عندما يحلل ويدقق.

فالكلمة المسؤولة تمثل الكلمة الخيّرة الطيّبة التي تشعُّ وتنير وتهدي. والخطوة عندما تتصف بالمسؤولية، تمثّل الحذر والاتزان والتعقل، فلا تنهار ولا تنحرف ولا تؤذي، والطريق «المسؤول» يمثّل الوسيلة النظيفة التي تصل إلى أهدافها بقوة واطمئنان، دون أن تتنكر لقيمها ومثلها، فالغاية لا تبرر الواسطة، وإذا عاشت العاطفة مسؤوليتها، فإنها تمثّل الميزان الدقيق الذي يزن الإحساس الداخلي والتأثرات النفسية بميزان الفكرة والعقيدة، وتعيش المظاهر الخارجية للعاطفة في الحقّ والبغض، والسرور والحزن، والألم واللذّة، والعداوة والصداقة، بمقياسٍ يرتكز على الأسس التي ارتكزت عليها مثله وقيمه، في عملية موازنة بين قربها من هذه المثل وبعدها عنها. أما الفكر إذا عاش مسؤوليته، فإنه يمثل القوة الدافعة التي تمد المجتمع بالثقافة البنّاءة، والفكرة المبدعة، والعلم النافع.

وهكذا نستطيع أن نحسَّ ونرى كيف تكون النتائج الإيجابية لمثل هذه المسؤولية إذا عاشت في المجتمع وانطلقت فيه، إذ يغيب «الصراع» أو (تنازع البقاء)، ويحل محله التعاون والتضامن والتكافل والاستقامة في القصد وفي الطريق، ولن نجد هناك اصطداماً بين الأهداف، وإنما هي الأهداف الموحّدة التي تلتقي عند غاية أسمى وهي بذل السعادة للجميع، وتوفير الخير لهم (آفاق إسلامية، ط1، ص 54 ـ 56).

وما كان السيد ليتوقف طويلاً عند هذه المسألة، لو لم يكن يرى أن

الإسلام وضعها في مركز القاعدة من تنظيماته وتخطيطاته» (آفاق إسلامية، ط1، ص 60)، وأن «عنوان المسؤولية في الإسلام، أن تقف مع الحقّ ضدّ الباطل، ومع العدل ضد الظلم». (صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، صلاة يوم الجمعة: 119)، ذلك أن الإسلام لا يوفر أحداً، ولا يعفي أحداً من تحمل المسؤولية، بمن في ذلك الأنبياء المرسلون، فالكل مسؤول، وحتى الأنبياء المعصومون، سيسألهم سبحانه عما واجهوه مع أقوامهم، وعما بلغوه في كل موقع من المواقع: ﴿**فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (الأعراف: 6).

وحول هذه المسؤولية، يخاطب النبي(ص) كلّ قرّاء القرآن قائلاً لهم: «يا معشر قرّاء القرآن، اتقوا الله عزَّ وجلّ فيما حمَّلكم من كتابه، فإني مسؤول وإنَّكم مسؤولون، إني مسؤول عن تبليغ الرسالة، وأما أنتم، فتسألون عما حملتم من كتاب الله وسنتي»، وهذا يعني أن على كلّ إنسانٍ أن يعرف شيئاً من القرآن ومن سنة رسول الله(ص)، ليعمل بها وليبلّغها إلى الناس، فالله تعالى جعل كل المسلمين دعاةً إليه، وحمّلهم مسؤولية الدعوة، كلٌّ بحسب ثقافته وإمكاناته.

لكن مسؤولية المسلم ـ لا بدَّ أن تتجلّى في مسلكه وحياته على المستويين الفردي والاجتماعي، وهنا ينطلق السيد من الحديث النبوي الشريف: «كلكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته»، ليلاحظ أن المسؤولية في هذا الحديث، لم تفرض كتكليفٍ أو إلزام من الخارج، بل أريد لها أن تنبع من ذات الإنسان (م.ن، ط1، ص 60 ـ 61). كما أن هذا الحديث، يبين مدى تنوع المسؤولية، فالإنسان مسؤول عن نفسه، وعما منحه الله من قدرات عقلية وسمعية وبصرية وجسدية ونفسية، ليستعملها فيما خلقت له طبقاً لأوامر الله ونواهيه، والحاكم راع، وهو مسؤول عن الناس، والرجل راع لأهل بيته، ويتحمّل مسؤوليتهم، والمرأة راعية لبيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم...

وهكذا تنطلق مسؤوليّاتنا في الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي العام، فإذا أردنا أن نتحرك في أي موقع من مواقع المجتمع، أو أن نتحدث بحديث، أو أن نلقي بخبر، فلنفكّر في النتائج الإيجابية أو السلبية

لكلامنا، هل يثير فتنةً أو يزرع محبةً، وهل يوحّد أم يفرق؟

وأيضاً، عندما نتحرك في المجتمع لنؤيّد أو لنرفض، ولنوالي أو لنعادي، فإن الله سبحانه سيسألنا عن تأييد من أيّدنا، وعن رفض من رفضنا، لأنه سبحانه يأمرنا أن ننفتح على المتّقين وأن نكون مع الصادقين: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ (التوبة: 119). ليقرر السيد في نهاية المطاف: «أن على المسلمين في كل مواقعهم، أن يدرسوا مواقفهم من خلال انسجام هذا الواقع مع خط الإيمان، وانسجام الناس مع خط الله ورسوله، لأن ذلك هو ما يبيّن للمسلمين قوتهم في إسلامهم ومجمل أوضاعهم».

ويحذّرنا السيد من واقع معاصر نعيشه في مجتمعاتنا اليوم، حيث يقدم البعض على «بيع» صوته الانتخابي لمن يؤمّن له «مصلحة شخصية»، أو يدفع له ثمنه مالاً، أو يقدم خدمةً عامةً لقرية أو بلدة (بناء مسجد أو حسينية. . .) ليقول لنا بكل صراحة: «لذلك إذا كان من يتقدم منك لتعطيه صوتك، ولا تملك الثقة بأنه يعيش الإحساس بالمسؤولية عن الناس وعن الإسلام، فلا يجوز لك أن تعطيه تأييدك، حتى لو جاءك بمال الدنيا كلها. وإذا كان هناك إنسان يستحق تأييدك، فيجب عليك أن تعطيه صوتك حتى لو لم يعطك شيئاً، لأن القضية هي أن تقف مع الحق ضد الباطل، وأن تكون مع العدل ضد الظلم. وهذا موقف يصحُّ في المواقف الصغرى، كما يصح في المواقف الكبرى. لذلك، فإننا عندما نواجه الواقع الإسرائيلي الصهيوني، فإن علينا أن نواجه المسؤولية في الوقوف ضده ومحاربته، والوقوف في وجه كل محاولات التطبيع». . . (صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، ص 121 ـ 123).

يدرك السيد صعوبة التوصل إلى مثل هذا الفهم لمعنى المسؤولية وأهميتها في المجتمع، مشككاً في جدوى اللجوء إلى أساليب الوعظ من أجل تركيز هذه المسؤولية في نفوس المجتمع، ويقول: «لا نريد ذلك، لأننا جرَّبنا أن مجرد الكلام، وإن بلغ ما بلغ، لن يستطيع أن يبلغنا الهدف ويوصلنا إلى الغاية إذا لم يستند إلى تربيةٍ وثيقةٍ صالحةٍ تخفّف من جموح الإنسان في أطماعه، وتطامن من حدَّة غلوائه، وتدفع به في سبيل العمل

المثمر». (آفاق إسلامية، ط1، ص 56) (وربما يساعدنا هذا في فهم اهتمام السيد بإنشاء المدارس والمبرات).

وها نحن هنا مرةً جديدةً أمام «مفكّر واقعي»، ينطلق من واقعه المعاصر، لا من «محفوظه» الذاكري، في نظرته إلى الأمور، وفهمه للقضايا، وتقديمه للحلول والتصورات. من هنا نجد أن العقلانية هي الصفة المشتركة التي توحد بين مختلف الإشكاليات التي يتصدى لها السيد. فما هو تصوُّره لهذا المفهوم؟

## خامساً: العقلانية والحكمة

العقلانية في الفلسفة هي القول بأوليّة العقل، وتطلق على عدة معان:

ـ الأوّل: هو القول، إن كلّ موجود له علة في وجوده، بحيث لا يحدث في العالم شيء إلا وله مرجّح معقول.

ـ والثاني: هو القول إن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية، لا عن التجارب الحسية، لأن هذه التجارب لا تفيد علماً كلياً. والمذهب العقلي بهذا المعنى، مقابل للمذهب التجريبي الذي يزعم أن كل ما في العقل متولّد من الحسّ والتجربة.

ـ والثالث: هو القول إن وجود العقل شرط في إمكان التجربة، فلا تكون التجربة ممكنةً إلا إذا كان هنالك مبادئ عقلية تنظم معطيات الحس. مثال ذلك، أن المثل عند (أفلاطون)، والمعاني النظرية عند (ديكارت)، والصور القبلية عند (كانط)، متقدمة على التجربة. فإذا عدّت هذه المثل وتلك المعاني والصور شرطاً ضرورياً وكافياً لحصول المعرفة، كانت العقلانية مطلقةً، وإذا عدّتها شرطاً ضرورياً فقط، كانت العقلانية نسبية.

والرابع: هو الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة، وسبب ذلك في نظر العقلانيين، أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود، فإذا قالوا إن العقل قادر على الإحاطة بكلّ شيء، دون عون خارجي يأتيه من القلب أو الغريزة أو الدين، كان مذهبهم مضاداً لمذهب الإيمانيين الذين يعتقدون

أن العقل لا يكشف عن الحقيقة، وإنما يكشف عنها الوحي والإلهام.

والعقلانية عند عدد من علماء الدين، هي القول إن العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل، ولهذه العقلانية ثلاثة أوجه؛ الأول: هو القول إن العقل شرط ضروري وكاف لمعرفة الحقائق الدينية. والثاني هو الإعراض عن جميع العقائد التي لا يمكن إثباتها بالمبادئ العقلية. والثالث: هو الدفاع عن العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحةً من الشرع، من حيث يمكن أن يستدلَّ عليها بالأدلة العقلية. (المعجم الفلسفي، ص 90 ـ 91، ومقدمة ابن خلدون، ص 836).

ومع بداية القرن العشرين، احتدم الخطاب حول العقلانية. هذا ولقد جعل ماكس فيبر من العقلانية المعلم الأساسي للحداثة الغربية، إذ كانت عقلانية الأفعال الاجتماعية في صلب تفكيره. وتتيح هذه الفكرة فهم طبيعة الأفعال الفردية والمؤسسات الاجتماعية والمجتمع الحديث. وتشكّل عقلانية السلوكات والمؤسسات السمة الأساسية في المجتمع الحديث، وهذا ما يميزها عن السلوكات التي تتحكم بها العادة أو القانون الإلهي، كما في المجتمعات التقليدية.

في كتابه «الاقتصاد والمجتمع» (1992)، قام عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر بالبرهنة على أنَّ النشاط الاجتماعي قد تخلَّص من نفوذ التقليد، ليتبع منطقاً يمتاز بفعاليته الخاصة. والعقلنة هذه قد دخلت حقولاً أخرى، كالاقتصاد والقانون والعلم والفن أيضاً. ففي المجال الاقتصادي، على سبيل المثال، تشكّل المؤسسة الرأسمالية مع اعتماد الحساب، وتقسيم العمل بشكل علمي، واستخدام التقنيات الحديثة، ترجمةً لانتصار نفوذ القيم الصاعدة على القيم التقليدية، فمع مجيء العمل والفكر العقلاني، صار تطور العلم ممكناً، وكذلك التقنيات والإدارة والقانون.

يعتبر فلفريدو (1848 ـ 1923) العمل عقلانياً (وهو يستخدم التعبير: منطقي بدل عقلاني)، بمجرد أن تكون الوسائل المستخدمة لإنجازه مطابقةً للأهداف التي وضعها الفرد، مع القبول بهذا التعريف الضيّق للعقلانية، يكون باريتو قد وضع في ذهنه سلوكات اقتصادية هدفها الفعالية، مثل

سلوك المقاولين والموظفين والتقنيين الذين يعملون باستخدامهم الوسيلة الأفضل توصلاً إلى أهدافهم. خلافاً لذلك، يعتبر سلوك الساحر الذي يلجأ إلى التعاويذ لاستدرار المطر، سلوكاً يخالف المنطق.

وكما نرى، تعتبر العقلانية في ذهن علماء الاجتماع الأوَّل، بمنزلة نمط سلوك يتناقض مع الأفعال الروتينية التي يتحكَّم بها التقليد، ومع الأفعال الانفعالية التي تقودها الأهواء، ومع العقائد التي تقودها الأحكام المسبقة؛ أن تكون عقلانياً، يعني الانقياد إلى الحساب والقياس والتقييم بهدف الوصول إلى غاية مرجوّة (جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، دار مجد، ط1، 1430هـ/ 2009م، ص 698 ـ 699).

هذا بإيجاز بالغ أهمّ ما دار حول العقلانية في مختلف الاتجاهات والتيارات الفلسفية. فما هو تصور السيد لهذا المفهوم؟ وما أبرز آرائه فيه؟

يرى السيد أن «العقلانية هي الطريقة الموضوعية للتفكير التي تعمل على أساس دراسة أية قضية، أو أية فكرة، أو أي واقع، من خلال عناصرها الذاتية وخصائصها الموضوعية، في ما يحيط بها من أجواء، وما يتحرك في آفاقها من ظروف. وعلى هذا الأساس، فإن العقلانية تقابل من خلال هذا المفهوم، العاطفية والانفعالية والحماسية، وما إلى ذلك من الطرق التي تعتمد على العنصر الشعوري في مواجهة القضايا بدلاً من العنصر العقلي. وعندما نتحدث عن العقلانية، فإننا لا نقصد الطريقة العقلية في التفكير في مقابل الطريقة التجريبية، بل إننا في العقلانية كمنهج فكري، نجد أن الفكر العقلي المجرد، يلتقي مع الفكر التجريبي الواقعي، لأن عملية استنطاق التجربة في عناصرها الحية، هي عملية عقلية، باعتبار أن العقل هو الذي يقتحم عناصر التجربة من أجل أن يخرج منها الفكرة العامة. ومن هنا، فإننا كإسلاميين، نستنطق الطريقة العقلية الفكرية في التفكير، التي تنطلق من خلال الحقائق الضرورية البديهية الأساسية التي تموّن كل حركة الفكر، كما تنطلق من الطريقة التجريبية التي تنفتح على الطريقة العقلية بشكلٍ أو بآخر» (خطاب الإسلاميين، حوارات مع سماحة

أية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 23 ـ 24).

ويؤكد السيد أنَّ رسالة الإسلام إلى العالم هي توحيد الله، وأن الإسلام عندما يطرح توحيد الله، فإنه لا يطرحه على أنه مجرد كلمة دينية بعيدة عن العقل وعن الواقع، بل إنه يقف في موقع القوي الذي يعتبر أنَّ توحيد الله هو من الأمور التي يؤمن بها الإنسان من خلال عقلنة الفكرة، لا من خلال إحساس الذات فقط، كما أن لها في الواقع تأثيراً كبيراً في هذا المجال، فهي لا تعزل الإنسان عن الواقع، وإنما تربطه به أكثر، من خلال ما يتحمله من مسؤولية تجاهه (الإسلام وفلسطين، ص 41).

ويعتبر السيد ـ شأنه في هذا شأن الجاحظ وديكارت من قبله ـ أنّ الشك طريق إلى اليقين، كما يرى أن الأسلوب الإسلامي في الحوار، يمثّل الموضوعية بصورة لم يمثّلها أي منهج حواري، وأن المنهج الموضوعي يقول: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب. لكن المنهج الإسلامي يقول على لسان الرسول(ص): ﴿**وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾ (سبأ: 24). ليست هناك ذات، هناك فكرة ـ يقول السيد ـ أن تقف لتشك، والشك عندي يكون عقلانياً. فهذه أقرب نقطة إلى اليقين. لذلك نحن نحتاج إلى الشك الديني والسياسي والاجتماعي وفي كل قضايانا الحضارية. لماذا؟ ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ**﴾ (الزخرف: 23)... الآباء الذين فرضوا أنفسهم على عقولنا من خلال عقلية الانبهار. لذلك أنا أدعو إلى العقلانية الاجتماعية والدينية والسياسيّة والثقافية (رؤى ومواقف، آية الله السيد محمد حسين فضل الله، إعداد المركز الإسلامي الثقافي، الحلقة الرابعة، دار الملاك، ط1، 1418هـ/ 1997، ص99).

ويعجب السيد من أولئك الذين يرون شيئاً من التناقض بين كون الدين غيباً في أسسه ومبادئه الرئيسة، وبين مطالبة الدين باستعمال العقل والعلم والأدلة، ويتساءل: أين التناقض في ذلك؟ فالدين يأمرنا أن نستعمل عقلنا في إدراك الغيب، والعقل يقول إنّ الغيب ممكن، وهو الذي يدلنا على وجود الله سبحانه وتعالى، وعلى نبوّة النبي(ص)، وذلك

من خلال المعجزة والدلائل الموجودة في شخصه، فالدين ليس فوق العقل، ولكن العقل يعطينا الإيمان بالله وبالغيب، والنبي الذي ثبتت نبوته بالعقل، هو الذي يعطينا التفاصيل التي علّمه الله إياها. (الندوة، سلسلة الحوار الأسبوعية التي أجراها سماحة العلامة المرجع آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله (رض) بدمشق، إعداد عادل القاضي، دار الملاك، ط2، 1421هـ/ 2000م، ج5، ص 475 ـ 476).

ولا يقف السيد عند هذا الحدّ، بل يؤكّد الحرية المطلقة للعقل، فهو مع الحرية في التفكير، ومع الحرية في الحوار، ذلك أن الله سبحانه وتعالى خلق العقل حراً، وأراد له أن يمارس حريته، وعندما يمارس حريته، لا بدَّ له من أن يمارسها في البحث عن الحقيقة، وهذا يدفعه إلى أن يقرأ ويتأمل ويحاور ليصل إلى النتائج، «فنحن لا نؤمن بانغلاق الفكر أبداً، ولا نؤمن بأن نكبت أي سؤال». (الندوة، ج5، ص 552).

ويرى السيد أنّ العقل هو الأساس في الإسلام كلّه، فالإنسان عقل، باعتبار أنّ العقل يمثّل في جوهره معنى الإنسان، والإسلام عقل، باعتبار أنّ اللّه سبحانه وتعالى أصدره في كتبه، وأوحى به، وألهمه نبيّه في كلّ مفاهيمه وشرائعه، بناءً على عقلانيته التي أُريد للناس أن يفهموها وأن يعقلوها. . . (الندوة، دار الملاك، 1425هـ/ 2004م، ج13، ص 35).

من هنا يأتي حرص السيد على الربط بين الإيمان والعقل، بحيث يرى «أن الإيمان حركة في العقل» (جريدة الوطن، تاريخ 8، 9، 2005)، بما في ذلك الماورائيات الغيبية التي لا بدَّ من رصد وجودها وإثباتها بالعقل أولاً، وإن كان العقل لا يتمتع بالقدرة على معالجة ما فيها من مفردات، لأنه لا يملك وسائل اكتشافها ذاتياً، تماماً كما هي الفلسفة، فقد لا تستطيع من خلالها معرفة كنه الجوهر، ولكنك تستطيع أن تشير إليه، أن الإنسان مؤمن بما يعقل، ولو في بعده الإثباتي، لأن العقل هو الميزان بين الحقيقة والخيال والوهم (م.ن).

ويرى السيد أن الإيمان بالعقائد الدينية الأساسية، مثل الذات الإلهية والنبوة وما يتبع ذلك، هي أمور يرتكز الإيمان بها على العقل بمعناه

الفلسفي، وما عدا ذلك من قضايا الدين، فالعمدة فيه على الوحي، كما أن ما عدا ذلك من قضايا الحياة، يعتمد على العقل والتجارب. (الندوة، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2008م، ج19، ص 529).

ولما كان العقل ضوء الروح، وقائدنا إلى الله، ولما كان الإسلام دين العقل (الندوة، دار الملاك، ط1، 1426هـ/ 2005م، ج15، ص 180 ـ 184)، والعقل طاقة تشمل الحياة، وهو أساس المعرفة، ولما كان المنهج العقلي هو الأسلوب التفكيري الذي يطور الفكر ويرتفع بالعقل، ولما كان العقل يرتقي بالإنسان إلى أسمى الدرجات، يرى السيد أننا كعالم إسلامي، بحاجة في هذه المرحلة إلى العقل؛ العقل الذي يفكر بعمق من أجل أن يفهم الإنسان في عقيدته وشريعته، وفي منهجه وحركته، كدينٍ يريد للإنسان أنْ يحيا، لا جسداً فحسب، بل جسداً وروحاً، منهجاً وحركةً. . . وأنْ يواجه الواقع، كلَّ الواقع، سواء واقع المسلمين في الدائرة الإسلامية، أو واقع القوى العالمية التي تتحدى المسلمين في ثقافتهم واقتصادهم وسياستهم وأمنهم، في التحالف بين قوى الاستكبار وقوى الكفر؛ التي ترى في الإسلام خطراً على أفكارها وامتيازاتها ومواقعها. لذلك، لا بدَّ من عقل يتحرّك في الدائرة الإسلامية، ليعرف كل مسلم، مهما اختلف مذهبه عن المسلمين الآخرين، أنه لا يحلّ له دم المسلم ولا ماله ولا عِرضه. . . وأن على المسلمين جميعاً أن يفهموا أن كل اجتهاد يبيح لمسلم أنْ يقتل مسلماً من دون حق مما جعله الله من الحق في كتابه وسنّة نبيّه، هو اجتهاد خاطئ. . .

إن على المسلمين، مهما اختلفت مذاهبهم، أنْ يشعروا بأنّ عليهم أمام التحديات الاستكبارية، أن يحمي بعضهم بعضاً، وأنْ ينصر بعضهم بعضاً، وأنّ الاستكبار مهما كان شكله، ومهما كان لونه، سواء كان استكباراً خفياً أو استكباراً ظاهرياً، فإنه يمثل الشرّ كله في كل خططه؛ لأنه يعمل من أجل أن يجعل اقتصادنا على هامش اقتصاده، وسياستنا على هامش سياسته، وأمننا عل هامش أمنه. . . وفي خطاب يغلف حرارة العاطفة بزينة الصدق، يوجه السيد خطابه إلى المسلمين، داعياً إياهم إلى العقلانية، قائلاً: أيها المسلمون، أيها المستضعفون، لا تحدقوا في الدوائر الضيقة؛ لأنّ المسألة في كلِّ مشاكلنا، تكمن في ما يُخطَّط في الدوائر

الكبيرة في الخارج، في ما تمثله قوى الاستكبار العالمي. لا تنظروا إلى الأمور من السطح، بل انظروا إلى عمقها؛ لأنّ السطح قد يجذب الأنظار في ما يزخرفه الآخرون، ولكن العمق هو الذي يعرِّفنا كيف يخططون لنا هنا وهناك. إن علينا أنْ لا تغرينا كلُّ البسمات، وكلُّ الكلمات الخادعة، وأن ننظر إلى الواقع الذي نعيشه. ونحن نقول: إن هذا التطرّف الذي يسمّيه البعض التطرف الإسلامي، أيّاً كان، وإلى أيِّ مذهب انتمى، وفي أي موقع إسلامي؛ هذا التطرّف ليس من الإسلام في شيء إذا كان هو الذي يسفك دماء المسلمين، ويعمل على أنْ يفرّقهم ويشتّت شملهم. . .

إننا ندعو إلى العقلنة؛ عقلنة التفكير الديني، وعقلنة التفكير السياسي، وعقلنة التفكير الاجتماعي. ولكن المشكلة هي أن الإعلام، والخطوط المخابراتية، تحاول أن تنقلنا من انفعال إلى انفعال، ومن حماس إلى حماس، ومن أوضاع حارَّة إلى أوضاع حارة. أيها الأحبّة: مهما كانت حرارة الألم، ومهما كانت حرارة المأساة، ومهما كانت حرارة الواقع، إننا بحاجة إلى العقل البارد؛ في العراق، في فلسطين، في باكستان، في الهند، في إيران، في أي بلد من بلداننا، أنْ نفكّر بعقلٍ يحسب الحسابات بشكلٍ دقيق، حتى ونحن نواجه الاستكبار العالمي؛ لأن الاستكبار يخطّط، وعلينا أن نعمل على أن نؤكّد العقل في مواجهته. (الندوة، ج13، ص 187 ـ 188).

ولما كانت اليقظة الإسلامية المعاصرة تمثّل مشروعاً للإحياء الحضاري والتجديد الفكري، نواجه به جمود التخلف الموروث عن عصور التراجع الحضاري، وانفلات التغريب وتقريظ دعاة التقليد للنموذج الغربي. . فإن الاجتهاد الإسلامي المضبوط بضوابط العلم الإسلاميّ، هو سبيل اليقظة الإسلامية المعاصرة، والذي نستعيد به فاعلية المنابع الجوهرية والتقنية للإسلام، بعد إزاحة البدع من على وجهها. وهو أداة تنمية «العقلانية ـ الإسلامية ـ المؤمنة» القادرة على فقه الأحكام وفقه الواقع، وعلى عقد القران بينهما. (القرآن والاجتهاد والعقلانية المؤمنة ـ محمد عمارة ـ مقالة على الإنترنت).

هذه العقلانية ـ الإسلامية ـ المؤمنة، هي التي ينادي بها السيد فضل

الله، والتي يعمل من أجلها، وإذا كانت «العقلانية الغربية» في حقبتها اليونانية، قد انفصلت عن «الوحي والنقل»، لغيبة الوحي والنقل عن مجتمعها اليوناني، وإذا كانت «العقلانية الأوروبية» في طورها الحديث المعاصر قد تمردت على الكنيسة ولاهوتها، فإن عقلانية الإسلام تبقى ثمرةً من ثمرات النظر والتدبر والتفكر التي أوجبها القرآن، كما كانت محكومةً، ككل ملكات الإنسان النسبية، بالعلم الإلهي المطلق، ومتخصصة في الميادين التي يستطيع العقل الإنساني أن يستقلّ بإدراك حقائقها ومعارفها.

وإذا كان الغزالي قد شبه العقل بالبصر، والشرع بالنور، وقال إن أهل السنة قد تحقّقوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر، ما أتوا إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط. (القرآن والاجتهاد والعقلانية المؤمنة، محمد عمارة، مقالة على الإنترنت).

وخلاصة القول، أن المجتمع الإنساني لن يصلحه إلا اعتقاد روحي يبعث في النفوس مراقبة الله، في الوقت الذي يجب على الناس أن يطلقوا لعقولهم العنان، لتعلم وتعرف وتخترع وتكشف وتسخّر هذه المادّة الصمّاء، وتنتفع بما في هذا الوجود من خيراتٍ وميزات، فإلى هذا اللون من التفكير الذي يجمع بين العقليتين الغيبية والعملية، يدعو الإسلام. وربما كان خير ما نختتم به هذه المسألة، هو قول السيد في هذا المجال: نحن نؤمن بالغيب، لكننا وإن كنّا نؤمن بالغيب، إلاّ أنّ اللّه سبحانه وتعالى لم يجرِ نظام الكون، والنظام الإنساني، على أساس الغيب، فكل ظاهرة كونية لها قوانين يمكن للإنسان أن يكشفها، وكل ظاهرة إنسانية تخضع أيضاً لقانونٍ يمكن للإنسان أن يكتشفه. . . أما أنْ نفسّر كلَّ شيء بالغيب، فهذا غير صحيح. . . نحن نقول إن الغيب حقيقة، والإيمان بالغيب من عقائدنا، لكن لا بدّ من أن يرتكز الإيمان بالغيب على قاعدة العقل من حيث الإمكان، وعلى النص الصادق في وحي النبوّة من حيث الواقع. . .». (الندوة، ج13، ص 41 ـ 42).

ومما لا شك فيه، أن اعتماد العقلانية في السلوك والمواقف، يؤدّي في نهاية المطاف إلى شيء من الحكمة، وهذا ما يقودنا إلى التوقف عند هذا المفهوم، كما يبدو لنا من فكر السيد.

الحكمة: العلم والتفقه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ (لقمان: 12)، يعني العلم والفهم. والحكمة العدل، والكلام الموافق للحق، وصواب الأمر وسداده، ووضع الشيء في موضعه، وما يمنع من الجهل والعلّة، يقال: حكمة التشريع، وما الحكمة في ذلك، والحكمة أيضاً هي الفلسفة، أي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ولها في عرف الفلاسفة عدة معان:

ـ أطلق لفظ الحكمة عند اليونانيين على العلم، ثم أطلق على إحدى الفضائل الأصلية، وهي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة، ثم أطلق بعد ذلك على العلم مع العمل، لذلك قيل: الحكمة هي استعمال النفس الإنسانية باقتباس العلوم النظرية، واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة قدر الطاقة البشرية. وقيل: الحكمة معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة ما للإنسان وما عليه، أو هي معرفة الحق لذاته، ومعرفة الخير لأجل العمل به. (المعجم الفلسفي، ص 491 ـ 492).

ـ قال ابن سينا: «الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية». لذلك، انقسمت الحكمة عنده إلى قسم نظريّ مجرّد، وقسم عملي. أما غاية القسم النظري، فهي حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود منها حصول رأي فقط، مثل علم الهيئة، وأما القسم العملي، فالمقصود منه حصول رأيٍ لأجل عمل، مثل علم الأخلاق، فغاية النظري هي الحق، وغاية العملي هي الخير. (الرسالة الخامسة في أقسام العلوم العقلية

من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص 107 ـ 105).

وقال ديكارت: «ليس المقصود بالحكمة الاتصاف بالحيطة، أو الأخذ في الأمور بالأحزم فقط، وإنما المقصود بها، المعرفة الكاملة بجميع ما يمكن أن يعرف، لتدبير الحياة، وحفظ الصحة، واختراع الصناعات». (مبادئ الفلسفة، المقدمة، فقرة 2).

ومعنى ذلك كله، أن الحكمة علم وعمل، فإذا كان الإنسان عالماً غير عامل بما يوجبه عمله، أو كان عاملاً غير عالم بمبادئ علمه، لم يكن حكيماً.

والحكمة أيضاً حالةٌ وصف بها الحكيم، وهي هيئةٌ للقوة العقلية، متوسطة بين الجربزة (الخبث والخداع) والبلاهة، أو حالةٌ توصف بها الأفعال والأقوال، أو منفعةٌ تترتَّب على العقل من غير أن تكون باعثةً عليه.

والحكمة أيضاً هي الكلام الذي يقلُّ لفظه ويجلُّ معناه، والجمع حكم، كالأمثال وجوامع الكلم، والحكمي هو المنسوب إلى الحكم، والحكميون هم الفلاسفة أو الشعراء الذين يؤثرون التكلم بالحكم.

والحكمة الإلهية، علمٌ يبحث في أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن المادة، التي لا تتعلق بقدرتنا ولا باختيارنا.

والحكمة المنطوق بها، هي علوم الشريعة والطريقة، والحكمة المسكوت عنها، هي أسرار الحقيقة التي لا يطَّلع عليها علماء الرسوم والعوام، على ما ينبغي، فتضرهم أو تهلكهم معرفتها (المعجم الفلسفي، ص 491 ـ 492 ـ 493).

هذا هو مفهوم الحكمة لدى عددٍ من المفكرين والفلاسفة، فكيف يرى السيد هذا المفهوم من خلال نظرته الإسلامية إليه؟

يلاحظ السيد، أنّ كلمة الحكمة قد وردت في القرآن الكريم في أكثر من آيةٍ في مواضع متعدّدة، وأنها جاءت صفةً لله، وعنواناً للوحي المنزل من الله، وصفةً للإنسان، وأسلوباً للعمل. (مع الحكمة في خطّ الإسلام،

السيّد محمد حسين فضل الله، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط1، 1406هـ/ 1985م، ص 13).

ثم يلاحظ بعد ذلك، اختلاف اللغويين والمفسرين في تفسير معنى الكلمة، ففي لسان العرب: الحكمة معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، يقال لمن يحسن حقائق الصناعات ويتقنها: حكيم. وفي تاج العروس: العلم بحقائق الأشياء والعمل بمقتضاها، ولهذا انقسمت إلى علمية وعملية. ويقال: هي هيئة القوة العقلية العلميّة، وهذه هي الحكمة الإلهية.

ثم يلتفت السيد إلى تفسير القرآن، فيقول إن مجمع البيان ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنهُمْ يَتْلُو عَلَيهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (البقرة: 129). قيل: هي ها هنا السنَّة، عن قتادة، وقيل المعرفة بالدين والفقه في التأويل، عن مالك بن أنس، وقيل العلم بالأحكام التي لا يدرك علمها إلا من قبل الرسل، عن ابن زيد، وقيل هي صفة الكتاب كأنه وصفه بأنه كتاب، وأنه حكمة، وأنه آيات، وقيل: الحكمة شيء يجعله الله في القلب ينوّره الله به كما ينوّر البصر فيدرك المبصر، وقيل: هي مواعظ القرآن وحرامه وحلاله، عن مقاتل... وكل حسن.

وجاء في موضع آخر منه: الحكيم المدبِّر الذي يحكم الصنع ويحسن التدبير، فعلى هذا يكون من صفات الفعل، ويكون بمعنى العلم فيكون من صفات الذات. (مع الحكمة في خطِّ الإسلام، السيد محمد حسين فضل الله، ص13 ـ 14).

بعد هذه التعريفات العامة، ينطلق السيد ليرسم لنا منهجه في تحديد هذا المفهوم، هذا المنهج القائم على «محاولةٍ لملاحقة هذه الكلمة في عدَّة آيات قرآنية، لنضع أيدينا على المعنى المحدَّد لها، لعلاقته بالأسلوب العمليّ لحياتنا، وبطبيعة الفكرة التي نحملها ونعيشها، وبملامح الشخصية التي نريد أن نصنع حياتنا على صورتها». (م.ن، ص 14).

أوَّل ما يلاحظه السيِّد في هذا المجال، عددٌ من الآيات تضع الحكمة إلى جانب الكتاب:

1 ـ ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ (آل عمران: 81).

2 ـ ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾ (البقرة: 232).

3 ـ ﴿. . . فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (النساء: 54).

4 ـ ﴿. . . وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (المائدة: 110).

5 ـ ﴿. . . وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: 129).

6 ـ ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: 151).

وهنا يتساءل السيد عن المراد بهذه الكلمة؛ هل الحكمة شيء آخر غير الكتاب؟ فيجيب: إننا لا نستطيع الجزم بذلك، لأننا لم نجد لذلك أثراً في رسالات الأنبياء الذين أنزلت عليهم الكتب، فلم يعرف لموسى(ع) شيء نزل غير التوراة، ولم يعرف لعيسى(ع) غير الإنجيل، كما ليس لمحمد(ص) غير القرآن، مما يدخل في الوحي والتنزيل الذي أراد الله من الأنبياء أن يعلّموه للناس. ثم يتابع السيد، إنّه ربما نجد في بعض الآيات، الإيحاء بأنَّ الحكمة هي من بعض ما أوحي إلى الأنبياء في الكتاب، وذلك كما في قوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ﴾ (الزخرف: 63).

فقد يظهر منه أنَّ التعاليم المنزلة عليه من الله، هي نفسها الحكمة التي علّمها الله له، وورد في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (الإسراء: 39)، مشيراً إلى الوصايا الواردة في الآيات 23 إلى 30 من سورة الإسراء، والتي تتضمن توصيةً بالوالدين، وإيتاء الحقوق لذوي القربى والمساكين وابن السبيل، وتنهى عن التبذير، وتدعو إلى الوسطية والاعتدال ما بين البخل والإسراف. . .

وكذلك تلك الواردة في الآيات 33 إلى 38 من السورة نفسها، والتي

تنهى عن قتل النفس التي حرّم الله إلا بالحقّ، وعدم أكل مال اليتيم، وتأمر بالوفاء بالعهد، وإيفاء الكيل، وعدم الخوض بما ليس للإنسان به علم، كما تنهى عن الغرور والتكبر...

وهنا يؤكد السيد، «أنَّ هذه الآيات تدلُّ بوضوح على أنَّ الحكمة هي بعض الكتاب». (مع الحكمة في خطِّ الإسلام، السيد محمد حسين فضل الله، ص 17).

والجواب، أنَّ الحكمة ربما كانت هنا وصفاً لبعض المعاني الواردة في الكتاب، من خلال مفهومها العام الذي يعبِّر عن إحكام الأمور وإتقانها من ناحية عملية، على أساس المعرفة التي تشير إلى الخطوات الموزونة في الطريق المستقيم، وبذلك تتحوَّل إلى سلوكٍ عمليٍّ يحقّق للإنسان ثبات خطواته واستقرارها، فيما يفعل وفيما يترك، ويهيئ لها الانسجام العام في العلاقات العامّة والخاصّة، بحيث تقلُّ حالات الخطأ والاهتزاز، وتكثر فرص الامتداد والتركيز، وبذلك نفهم كيف يكون مجيء عيسى بالبيِّنات تجسيداً للحكمة، لأنها تعطي الإنسان وضوح الرؤية في المنهج والفكر والسلوك، ونعرف كيف تتمثَّل الحكمة في هذه الوصايا العلمية التي تتحدَّث عن المسؤوليَّة في العقيدة والعبادة والعلاقات والسلوك، باعتبار أنها تساهم في بناء الشخصية الإنسانية، على أساس المنهج الواضح السديد. (م.ن، ص 17 ـ 18).

وبذلك تلتقي الحكمة النظرية التي تكفل للإنسان الرؤية الواضحة من خلال الفكر المتزن الهادئ، بالحكمة العملية التي تتمثل بالسلوك المستقيم على أساس الوضوح في الخطى والأهداف.

كما يلاحظ السيّد، أنه يظهر من بعض الآيات، أنَّ الحكمة تعبير عن حالة الوعي الذاتية الكامنة في داخل الإنسان، التي تتيح له الرؤية الواضحة للأشياء، وتدفعه إلى التصرف السليم والرأي السديد، وهذا ما نتمثله في قصة لقمان: **﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ﴾** (لقمان: 12)، فقد جاء في بعض الأحاديث المأثورة أنَّ الحكمة هنا هي الفهم والعقل، ثم يخلص السيد إلى التأكيد أن

الحكمة هي «المضمون الفكري الذي يتحرك في الفكر، فيحقق النظرة الصائبة إلى الأمور، ويتحرك في الواقع فيتحقَّق الموقف العملي الصحيح... وقد يتحول الفكر من خلال التربية الدائبة على النظر إلى الأمور، من موقع الدِّراسة الواعية، إلى فكرٍ يعطي الحكمة، تماماً كما تعطي المعلومات للإنسان قوّةً جديدةً يكتسب من خلالها معلومات جديدة. وبهذا كانت الثقافة العميقة الواسعة سبيلاً فاعلاً ينتج الحكمة»، على هذه القواعد العامة للتفكير والحياة. (مع الحكمة في خطِّ الإسلام، السيّد محمد حسين فضل الله، ص 19 ـ 20).

وأخيراً، يلاحظ السيد أنَّ كلمة الحكمة وردت في معرض الحديث عن الطريقة التي ينبغي للداعية أن يمارسها في دعوته إلى الله، قال تعالى: **﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾** (النحل: 125). وهنا يردُّ السيد على عددٍ من العلماء (الشيخ الطوسي، الطبرسي، الزمخشري...) الذين جعلوا من الحكمة هنا مضموناً للدّعوة ومحتوى لا أسلوباً من أساليبها، فيرى أنها تعبير عن أسلوب الدعوة، وضرورة اتصافه بالحكمة وسلوكه طريقها: «المراد بالحكمة ـ فيما نفهمه منها ـ هو السير على الطريقة الواقعية للعمل، ونعني بها، تلك التي تلاحظ الواقع الخارجي للمجتمع الذي تعيش فيه، وتدرس ظروفه العقلية والنفسية والاجتماعية، وتضع كلَّ ذلك في حسابها قبل بداية العمل...». فالدّعوة لن تكون عمليةً إذا ساوت بين الجاهل والمثقَّف... وقد تقتضي بعض المواقف الجوَّ الحماسيّ والاندفاعيّ... بينما يقتضي البعض الآخر الجو الهادئ المتَّزن... وقد نجد في تعبير علماء البيان عن البلاغة بأنّها مطابقة مقتضى الحال، ما يوضح لنا معنى الحكمة ويقرّبها إلى أذهاننا، لأنه يلتقي بها من أقرب الطرق». (م.ن، ص 21 ـ 23).

وخلاصة القول، يرى السيد أنَّ الحكمة ليست مجرّد معلوماتٍ يختزنها الإنسان في فكره تماماً كأي شيء مما يبني الفكر أو يثيره...

وليست أسلوباً مميزاً في الممارسة العمليَّة للأشياء في المجالات الخاصَّة والعامَّة...

وليست حالة داخلية تطبع شخصية الإنسان، فتجعل منه عنصراً فاعلاً في تدبير الحياة وتنميتها على أساس متين...

الحكمة هي مزيجٌ من هذا كلّه، تتفاعل فيه المعلومات بالواقع المنفتح على حركة الشخصيَّة في الحياة، فتجعل من الفكر عنصراً متجدّداً يلاحق الحياة في كلِّ آفاقها وأفكارها وخطواتها، لتأخذ منها الرأي السديد، والفكرة الصائبة، والأسلوب العملي الذي يتلاءم مع الذهنية العامة للمجتمع، ومن خلال ذلك، تبرز لنا الشخصية الحكيمة التي تفكر بحساب وتتحرك بحساب، وتلجم الانفعال والحماس والفوضى النفسية بلجامٍ من فكر وعقل واتزان. (مع الحكمة في خطّ الإسلام، السيد محمد حسينْ فضل الله، ص 24).

وإذا كانت الحكمة مطلوبةً في كلِّ أمر، فإنها أكثر ما تكون مطلوبةً في التعامل مع النصوص بعامة، ومع النصّ المقدَّس بخاصة، فكيف نظر السيد إلى هذه المسألة؟ هذا ما سنحاول تبيانه بما ورد في فكر السيد في قضية النص والتأويل.

## سادساً: النصّ والتّأويل

التأويل مشتقٌ من الأوَّل، وهو في اللغة الترجيع، تقول أوَّله إليه رجَّعه. أما عند علماء اللاهوت، فهو تفسير الكتب المقدَّسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية.

قال الجرجاني: التأويل في الشرع: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنَّة، مثل قوله تعالى: ﴿**يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ**﴾ (يونس: 31)، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً».

وقال ابن رشد: التأويل: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلَّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير

ذلك من الأشياء التي عدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي».

وإذا كانت الشَّريعة، كما يقول بعضهم، مشتملةً على ظاهرٍ وباطنٍ لاختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم في التَّصديق، كان لا بدَّ من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل. فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان. والتأويل هو الطريقة المؤدِّية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها.

والتأويل عند «ليبنيز» مرادف للاستقراء، وهو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلّة الأولى، وهي الله، وما يسميه الفيلسوف استقراءً، يسميه اللاهوتي تأويلاً. والغرض من الطريقتين، معرفة بواطن الأشياء. (المعجم الفلسفي، ص 243).

وتشير التأويلية في الأصل إلى فنّ تأويل النصوص المقدَّسة أو الدنيوية من أجل استخلاص الدلالات الدفينة فيها. وتشير الكلمة الآن إلى الطريقة الأكثر اتّساعاً لكلِّ نظرية في التأويل، وهي تمتدُّ هكذا إلى حقل التَّحليل النفسي، أو علم الدلالة، اللذين يريان في الظواهر الخاضعة للملاحظة، إشاراتٍ إلى معنى أكثر عمقاً.

هذا وقد لعب هانس جورج غادامر دوراً أساسياً في إعادة إحياء التأويلية في كتابه «حقيقة ومنهج» (1960)، حيث اعتبر أنَّ العلوم الإنسانية أسيرة أحكام وضعية مسبقة، ترى أن طريق العلوم التجريبية هي وحدها العلوم الصالحة. إنَّ تجربة الحقيقة في رأي غادامر، والتي تقترحها العلوم الإنسانية، هي تجربة تختلف عن العلوم الطبيعية، وبالفعل، إنَّ فهم الأحداث الإنسانيّة يتحقَّق بواسطة اللغة، ويتأسَّس على الانتماء إلى تقليد معيَّن، وبذلك يستند الفهم إلى تأويلٍ يستلزم بدوره حواراً بين هذا التقليد وما يجب تأويله، إذ يشكِّل كلُّ تأويلٍ بدوره حدثاً يندمج بهذا التاريخ.

ولكن هل يمكن الحديث عن فلسفة تأويلية؟ ينطلق بول ريكور من ثابتة صراعات التأويل: «لا وجود لتأويلية عامة، لا وجود لقانونٍ عالميّ للتفسير، بل ثمة نظريات منفصلة ومتعارضة تتناول قواعد التأويل». ومع

ذلك، فهو يستخلص نمطين من التأويلية: النمط الذي يحاول إعادة اكتشاف المعنى من وضعية سماع كاملة، والنمط الذي يهدف إلى فك السحر كما يفعل «أسياد الشك»، أمثال سيغموند فرويد، كارل ماركس، فردريش نيتشه، الذين يقضون على الأوهام التي تشكِّل حاجزاً تقف بوجه المعنى الحقيقي. كيف يمكن المصالحة بين هذين الموقفين التأويليين؟

يعتبر بول ريكور هذا التوتر توتّراً بنّاءً: لا يجب على التأويلية أن تحاول الانفتاح على المعنى فقط، بل عليها أن تستعير خفايا نقد الإيديولوجيات حتى تنخدع بنفسها. (معجم العلوم الإنسانية، ص 187).

إذا كان هذا هو حال التأويل في القديم والحديث، فما هو مفهوم السيد لهذه المسألة؟

ينطلق السيد من نقطة مركزية أساسية، وخصوصاً أنّه يتعامل مع نصّ مقدَّس، فهو يؤكِّد «أن ثبات النص هو في الكلمة، أما المعنى فمتحرك، لأنه قد ينفتح على قاعدة عامة تشمل الحياة كلَّها. فنحن عندما نقرأ عبارة «لا ضرر ولا ضرار» التي تعطي فكرة نفي الضرر في أيِّ موقع من المواقع، سواء أكان ضرراً مادياً، أم ضرراً معنوياً، أم ضرراً نفسياً وما إلى ذلك، نجد الكلمتين ثابتتين لكن المعنى متحرك. فهو يتحرك مع كلِّ واقع ينطلق الضرر فيه، ليعيش في واقع الإنسان في أيِّ جانب من الجوانب. . .». (الإسلام وفلسطين، ص 14 ـ 15).

كما يؤكِّد من جهةٍ أخرى، «أن قداسة النص لا تعني قداسة الاجتهاد، فالقرآن بحسب عقيدة المسلمين، هو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولكنَّ القرآن نزل بالأسلوب العربي وباللّغة العربيّة، ولذلك، فإن علينا أن نفهمه من خلال ما نملك من ثقافة لغوية، أو ثقافة أخرى تتَّصل بسعة المضمون، فيمكن أن يجتهد إنسان بالقرآن بطريقة مخالفة على أساس اجتهاد آخر. لذلك، نحن لا نعتبر أنَّ ما جاء في كثيرٍ من القضايا مقدَّساً، لأنَّ فكر الإنسان الذي يخطئ ويصيب، لا يملك القداسة، ما يجعلنا نواجه اجتهاد أي مجتهد في الماضي وفي الحاضر لندرسه، بقطع النظر عن ضخامة هذه الشخصية ومقامها، ما دامت شخصيةً

تخطئ وتصيب». (نداء الوطن، 14 كانون الثاني 1998، العدد 1576).

ويلاحظ السيد وجود منهجين سائدين في الأوساط الإسلامية يرفضهما معاً، يسميهما المنهج التقليدي والمنهج التوفيقي. فيأخذ على المنهج التقليدي، أنّه لا يكلّف نفسه عناء التفكير في القضايا المطروحة على صعيد الاجتهاد الجديد الّذي قد يكتشف بعض الأخطاء في آراء القدامى من السَّلف الصَّالح، الذين قد يكونون خاضعين له في اجتهادهم، في ثقافة ظرفية محدَّدة، أو تجربةٍ فقهيَّةٍ معيَّنة، بحيث يكون لهذه المؤثّرات دور كبير في النتائج، لأنها قد تبعد الإنسان عن الاستقلال الفكريّ في نظرته إلى النص أو القاعدة، الأمر الذي يتيح الفرصة لإعادة نظر المجتهدين المحدثين في المسألة بشكلٍ أكثر عمقاً وأوسع أفقاً، وأكثر أصالة، وقد يطرأ بعض العناوين الثانوية التي تغير الموضوع، فيتغير الحكم تبعاً له، وقد تتغير الوسائل التي كانت تحقق بعض النتائج السلبية والإيجابية، ليكون سلبياً الآن ما كان إيجابياً في الماضي، وبالعكس. (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد الدكتور نجيب نور الدين، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2004م، ص 297).

ويعطي السيد أمثلةً على ذلك، مواقف الأقدمين السلبية من الفكر المضادّ، وحرمة الدخول في الوظائف العامة في بعض البلدان التي لا يحكمها الإسلام، أو دخول الإسلاميّين في المجالس النيابية القائمة على أساس النظام الديمقراطي. . . لنخلص بعد ذلك إلى القول، إن هناك الكثير من القضايا العامة التي اجتهد الفقهاء السابقون فيها، قد تختلف عناوينها الجديدة بما يبرر تغيير الاجتهاد فيها على ذلك الأساس، ولهذا، فلا بدَّ للتقليديّين من الانفتاح على قضايا العصر بروحٍ جديدةٍ، وفهمٍ جديد، لمواكبة المتغيّرات السياسية والاجتماعية، ليتّخذوا منها المواقفَ التي تتناسب مع طبيعة هذا الواقع أو ذاك. (م.ن، ص 300).

أما ملاحظة السيد على المنهج التوفيقي في الخطاب الإسلامي، فهي في استعارة هذا الاتجاه لعناوين أخرى مما استحدثه الغرب من تيارات متنوّعةٍ لا تخدم أصالة الإسلام من قريب أو بعيد. . . وتأويل المفهوم

الإسلامي لمصلحة مفهومها الذاتي... كما أن الانسحاب من عنوان الإسلام، هنا وهناك، من أجل الضغوط السياسية أو الطائفية التي تفرض التغيير على الإسلاميين في شعاراتهم وفي برامجهم، للحصول على رضا الآخرين، يؤدي إلى الدخول في سلسلة تراجعات فكرية وسياسية لحساب الآخرين... ولن يصدّقنا الآخرون ـ يقول السيّد ـ الذين يقارنون بين التزامنا بالإسلام ديناً، وتنازلاتنا عن بعض مفرداته لحساب الأوضاع العامة لديهم، الأمر الذي يجعلهم في حالة شعور بأنّ خطابنا ليس جدّياً، بل هو خطاب ترضيةٍ للمجتمع الذي لا يتقبّل الإيديولوجية الإسلامية، لأنها تثير الأحاسيس الطائفية السلبية، فيكون أكثر حذراً من هؤلاء، لأنهم يتحدّثون بطريقةٍ لا تنسجم مع التزاماتهم الانتمائية الدينية.

وهكذا، فإنَّ السيد هنا يرفض «مركزية» الفكر الغربي، ويدعو إلى «مركزية» الإسلام، مضيفاً أنه إذا كان أنصار هذا المنهج يتحدَّثون في الدفاع عن أسلوبهم، عن المرونة والتقية السياسية والاجتماعية، فإنَّ هناك أكثر من طريقة للمرونة، بحيث لا تبتعد عن العنوان الإسلاميّ، بل تبقى في أسلوبها، منفتحةً عليه، مع التجديد في الكلمة والجوّ والإيحاء والحركة والتحديث الواعي في الواقع بتطوّراته ومتغيّراته. (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، ص 300 ـ 301).

إذا كان هذا ما يراه السيد حول الواقع والتأويل بعامة، فما هي الخطوط الكبرى التي يرسمها للتعامل مع النصّ؟

يلاحظ السيّد أنَّ الجدل لا يزال دائراً في الاجتهاد الإسلاميّ المعاصر حول مسألة النص، والتساؤل الأساسي المطروح هو: هل يبقى المدلول المطابق للنصّ حاكماً وموجّهاً للحركة الاجتهاديّة في فهم النصّ، بحيث تبقى دلالة النص مشدودةً إلى المعنى الوضعي للفظ، والذي ـ وفق الفهم اللغوي التقليدي ـ يعتبر اللفظ مرآةً للمعنى، ويجعل اللفظ مرجعيةً دلاليةً منحصرةً في نطاق المعنى المعجمي له؟ وهل يمكن تجاوز المعنى الوضعي للنص إلى معان أخرى تكمن في باطنه إلى جانب المعنى الظاهر، ولا سيما أنه ورد أن

للقرآن الكريم أكثر من بطن في تفسيرات متعددة؟ (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009، ص 170).

وفي هذا المجال، قد ينطلق بعض هذه المعاني والبطون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بينما يتحرك بعضها من تعدّد اللوازم التي تتصل بالمعنى، أو في التعدد الطولي الذي يجعل المعنى الثاني في امتداد المعنى الأوّل في الدلالة، أو غير ذلك.

وقد ذهب البعض إلى منهج التأويل، بأن يحمل اللّفظ على خلاف ظاهره، من خلال استحداث دلالات للفظ تتجاوز المعنى الموضوع له، إلى آفاقٍ أخرى تجعل اللفظ مرتبطاً بالذهنية، ليكون اللفظ مجرد «علامة» أو «رمز». . . فلا تعود مسألة اللفظ والمعنى منطلقةً من مبدأ الارتباط بين ملفوظ أو مكتوب من جهة، وبين موجود خارجي من جهة أخرى، أي بين اللّفظ والشّيء، بل هي ظاهرة مزدوجة وبطريقةٍ أكثر تعقيداً، وبذلك لن يكون لدينا مصطلح اللّفظ والمعنى، بل يحلُّ محلّهما مصطلح (الدال والمدلول)، لأنهما أكثر دقةً في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية، فهما يمثلان جانبي العلامة اللغوية ـ أو الوحدة اللغوية ـ التي لا تدلُّ على شيء، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة «المدلول» دون الشيء، فيما «الدال» ليس هو فقط الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل الصّورة السمعيَّة والصّورة المقروءة. . . وبحسب هذا الاتجاه، فإن العلاقة بين اللغة والعالم قد صارت محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية، أي أنها لا تعبِّر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأنَّ مثل هذا العالم إن كان له وجود، فهو يعاد إنتاجه في مجال التصوّرات والمفاهيم، وبذلك، فإنَّ اللّغة تمثِّل النظام المركزي الذي يعبِّر عن كلِّ المظاهر الثقافية.

ويمضي السيد قائلاً: في هذا المناخ من الجدل، تمَّ التوصل إلى كثير من النتائج الاجتهادية الفكرية السلبية في فهم الكتاب والسنة، بفعل التعقيدات المتَّصلة بالمسار الثقافي في التعامل مع النص على مستوى المنهج القديم والحديث.

وإذا كان السيد قد رسم لنا فيما تقدم المفاهيم الأساسية للّغة، كما قال بها دي سوسير وبارت وسواهما من أصحاب النظرة التجديدية للتعامل مع النص، فإنه يتصدى فيما سيأتي لدراسة مدى القيمة العلمية لاتجاهات تأويل النص على مستوى المنهج القديم والحديث، وذلك من خلال تأكيد مسألة مهمّة تتّصل بالقاعدة العلمية في فهم النص في اللغة العربية (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 171).

يرى السيد أنَّ اللُّغة العربيَّة تتميَّز كغيرها من اللّغات، بخضوعها في دلالاتها الإفرادية والتركيبية لقواعد خاصَّة في علم مفردات اللّغة والنحو والبلاغة، ما يمكّن الاجتهاد من أن ينفذ إليها تبعاً للنظريات العلمية في تقعيد القواعد، لأنَّ انطلاقة علوم اللغة العربية لم تنشأ من حالة مقدَّسة.. الأمر الذي يجعلها خاضعةً للنقد..

كما يلاحظ السيد أنَّ النصَّ العربي يتحرَّك بين نوعين من خصوصية الفهم، فهناك الظاهر الذي يمنح اللَّفظ الدلالة على المعنى بوضوح بارز قد يمتنع معه أيُّ احتمال للخلاف، والذي إن وجد، يبقى في دائرته الذهنية.. والظاهر في صحة مدلوله، فلا يصار إلى خلافه إلا بدليل، مثل «لا تفعل» الظاهر بالحرمة. ولكن هذا الظاهر يحتمل إرادة الكراهة التي تلتقي بالجواز، وهناك النص الصريح في دلالاته على المعنى، بحيث لا يحتمل إرادة غيره مطلقاً، ويمثلون له بكلمة «لا بأس» الصريحة في الجواز، فلا يمكن إرادة الحرمة منها أبداً.. وهكذا، فإن «الظاهر» يتطلب شروطاً، أبرزها: وجود دليل عقلي أو لفظي يحمل اللفظ على خلاف ظاهره، بحيث تكون إرادة المعنى الظاهر منه مستحيلةً من الناحية العقلية، أو غير واردة من الناحية اللُّغوية المعنوية. كما ينبغي أن يكون المعنى الجديد متناسباً مع المعنى الأصلي، ومع سياق المعنى العام، كما في حالات المجاز والاستعارة والكناية... ولا موقع للتأويل من دون هذين الشَّرطين.. (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 172).

ويتوقَّف السيِّد عند الفكرة التي نادى به رولان بارت لجهة «موت

المؤلف»، فيرى فيها إعادة صياغة لفكرة قديمة ترى حدود الكلمة في ثقافة المتكلّم وثقافة السامع، عندما يؤكد «أن ساحة التصور في العمق والامتداد تتّسع وتتطوّر تبعاً للمعلومات التي يختزنها المتكلم أو السامع، في أبعاد المعنى وإيحاءاته، بل ربما نجد السامع يفهم الكلمة في تصوراته الثقافية الواسعة، أكثر مما يفهمها المتكلم الذي قد يكون محدود الثقافة. . . ومن هنا، فإن الفكرة التي أطلقها هذا الاتجاه في الألسنية الحديثة، وهي موت المؤلّف، لا ينكرها علم اللغة القديم، وخلاصة هذه الفكرة؛ أنّ علينا أن نفصل النص عن المؤلف، فلا نربطه به، ليتسنّى لنا فتح مجالات حرة وآفاق أوسع في قراءة النص وتأويله، فلم يعد المهم أن نعرف قصد المؤلف في النص، لأنَّ قصد المؤلّف أحادي ومحدود ومتناه، ودلالات النص لا متناهية وحرة.

ومع ذلك، يرى السيد أن الكلام قد يكون واقعاً قائماً بذاته، من دون علاقة له بالإنسان في تجربته الكلامية، فلا بدَّ من فهمه من خلال ما تتَّسع له أبعاد المعنى بشكلٍ مطلق، ليكون المدلول واسعاً سعة المعنى في الحياة، وقد يكون حالةً شخصيةً متّصلةً بالمتكلم في علاقته بالإنسان الآخر وبالحياة، فلا بدَّ من فهمه بحجم تجربته الثقافية والواقعية والشعورية، لأن ذلك هو الذي يحدِّد لنا نتيجة التفاعل بين شخصيته وشخصية اللّغة. (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، ص 172 ـ 175).

ليخلص السيد بعد هذا إلى طرح السؤال الأكثر أهميةً، وهو: هل يمكن أن نتداول النص القرآنيّ كنصٍّ له مزاياه وطبيعته ومخزونه وتجلّياته الذاتية، والتي يمكن كشفها بصرف النظر عن كونه نصاً إلهياً، ليقترب النص القرآني من النصّ البشريّ، ولينفتح على الممكن والممتنع واللامفكر فيه، ويشرف على اللاتناهي في الدلالة واللامحدود في المعنى؟ وهنا يجيب السيد: إننا نلاحظ على هذا التساؤل، أن قداسة النص القرآني كنصّ مقدَّس، لا يمنع من دراسته في خصائصه الذاتية، في مزاياه الفنية الخاضعة لقواعد اللغة العربية في دلالاته وإيحاءاته، وذلك لأنَّ الله أنزله قرآناً عربياً في لغته وأسلوبه ومنهجه في الخطاب الموجه إلى النّاس. . . من هنا، فإن القرآن قطعي السند، ظني

الدلالة في نصه «الظاهر»، ولهذا اعتبر العلماء الاختلاف في التفسير القرآني أمراً مشروعاً، ولم يروا الفهم البشري الذي لا يملك العصمة فهماً مقدَّساً لا يقبل الاعتراض عليه. . . وقضية فهم هذا النص هي مسألة اجتهادية في الجانب الأدبي الذي يطلُّ على المضمون الداخلي للنص، فقد أخضعوا كلَّ ألوان التعبير للضوابط التي تحكم اللغة العربية، تماماً كأيِّ بشري آخر، لذا فإن الله أراد للناس أن يفهموا القرآن بالطريقة التي يفهمون بها كلام بعضهم البعض. . . من هنا اللجوء إلى تأويل الظاهر بما يحكم العقل باستحالته قطعاً، وخصوصاً في القضايا التي اعتقد العلماء من المسلمين بأنها مستحيلة، أي مما لا يمكن نسبتها إلى الله، كقضية الجبر والتجسيم ونحوهما، فعمدوا إلى تأويل كلمة الوجه واليد، والاستواء على العرش، والنظر إلى معنى الذات والقوة والعطاء والاستيلاء، والنظر إلى آيات الله ومظاهر عظمته، بما يتناسب مع القاعدة البلاغية في المجاز والاستعارة. . .

لكن ذلك التأويل المجازي لم يبتعد عن الضوابط القواعدية للّغة العربية، ما يجعل النص القرآني المستعمل في المجاز مشابهاً لأيِّ نصٍّ لغويّ مستعمل في المعنى المجازي، على أساس ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي الوضعي والمعنى المجازي المراد. (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، ص 176 ـ 177).

يتوقف السيد بعد ذلك عند ما يسميه «الدلالات الرمزية: الممكن والممتنع»، فيميز بين مدرستين: المدرسة العقلية التأملية، والمدرسة المادية الحسية، فالثانية تميل إلى اعتبار القضايا الغيبية، كالوحي والمعجزة والجنة والنار، من القضايا المتصلة بالأسطورة، أو من الأمور اللاعقلانية، لأنها لا تخضع للتجربة الحسية التي هي الأساس في الإدراك المعرفي، بينما تجد المدرسة العقلية، أن «كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان، حتى يذودك عنه واضح البرهان»، كما يقول ابن سينا. . . وإن الحديث عن الغيب أنه أسطورة أو خرافة، لا يتناسب مع الذهنية العلمية التي تعتبر النفي محتاجاً إلى البرهان كما هو الإثبات، وأن عدم الاقتناع بأسس الإثبات قد يجعل القضية في دائرة الشك لا في دائرة النفي. . .

وعلى هذا الأساس، نؤكِّد أنَّ التّجربة الحسيّة والتّأمّل العقلي، هما الوسيلتان الإنسانيتان المتكاملتان للمعرفة. . . و(نحن) نتصوّر أنّ المنهج العلميّ البلاغي لا يمنع من الأخذ بالظاهر القرآني بكلِّ أبعاده الثقافية، حتى لو كان غيبياً، إذا لم يكن هناك دليل عقلي مضادّ صالح لأن يكون قرينةً على إرادة خلاف الظاهر.

وفي هذا الاتجاه في البحث، لا نجد هناك أيَّ أساس للقول برمزية الدلالة في القرآن الكريم، إلا بالمقدار الذي تسمح به قواعد اللغة من المعنى الإيحائي الَّذي قد تحمله الكلمة من خلال حركتها في التاريخ، في استعمالاتها التي تنفتح بها على أكثر من رمز أو إيحاء. . .» (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، ص 177 ـ 178).

كما يرفض السيّد الفضاء اللامتناهي في التأويل، لأنه يطوف بالمعاني في متاهات الاحتمالات، ولا يدع هناك أية قاعدة يقف عندها المعنى. ولعل من الواضح أن حركة اللغة في الساحة الثقافية، تفرض وجود ثوابت لاستعمال الكلمة، لتكون بمثابة القاعدة التي يقف عندها المتكلّم نحو مقاصده، ويرجع إليها الناقد في نقده للنص، حتى لا تكون القضية مزاجيةً لأهواء المستعمل وتطلّعاته. (م.ن، 179 ـ 180).

ويرى السيد أنه إذا أردنا أن نطلَّ على المنهج الاجتهادي الكلامي والفقهي في فهم النص، ليكون اجتهاداً إسلامياً منسجماً مع المنهج العلمي الذي يحكم ذهنية المجتهد في انفتاحه على الكتاب والسنَّة، فلا مجال للأخذ بخلاف الظاهر بأبعاده الثقافية المتنوعة، لاستحالة قصد المتكلم الخلاف في الخطاب الخاص أو العام، لخصائص نابعة من طبيعة الفكر أو من موقع الذات، كما لا مجال للأخذ بالتّأويل إلا بحجّةٍ في العقل مانعة من الاعتماد على الظاهر في مراد المتكلّم، أو بحجة كلامية صارفة للّفظ عن ظاهره. (م.ن، ص 180).

ومهما يكن من أمر، ومهما اختلفت مناحي الاجتهاد في فهم النص القرآني أو النبوي في الكتاب والسنة، فإن هناك نوعاً من الاجتهاد يلتقي

الجميع على منعه، وهو الاجتهاد في مقابل النص، كما إذا كان صريحاً في المعنى أو ظاهراً فيه، من دون أية قرينة تصرفه عن ظاهره، أو دالاً عليه من دون أن يكون في داخله أو خارجه ما يوحي بالمعنى الذي يريد المجتهد أن يتبنّاه أو يخضع النص له، في هذه الحالة، يتحوَّل الاجتهاد إلى معارضة صريحة للنص، أو إلى تكذيبٍ لله ورسوله، من خلال طبيعة المقارنة بين معنى النص وخط الاجتهاد.

وفي المقابل، لا يعتبر اجتهاداً في مقابل النص، ذلك الاجتهاد المستند إلى المنهج الذي يحاول فيه المجتهد أن يستنطق النص بطريقة تختلف عن الطريقة التي اعتمدها المجتهدون الأقدمون في فهمهم، وإن اعتبروا اجتهادهم أمراً حاسماً لا يقبل المناقشة، فإن من حق المجتهد المتأخر أن يفهم الآية أو الحديث بوعيٍ جديدٍ لمفرداته وأسلوبه وسياقه وأجوائه، ليكتشف المعنى الجديد الذي لن تكون جدته في أصل إبداعه، بل في اكتشافه بلحاظ العناصر الجديدة للاكتشاف.

وهنا يشير السيد إلى مسألة غاية في الخطورة، إذ يتوقف عند أولئك الذين يتهمون بعض الاجتهادات بمخالفتها للنص الواضح، داعياً إياهم لإعادة النظر في فهمهم للنص، «إذ يؤدي الفهم الخاطئ للاجتهاد.. إلى الحكم بتكفير المسلم أو ارتداده، من دون تدقيق في عناصر الإيمان والكفر في واقع المؤمنين والكافرين» ((الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، ص 181).

ويخلص السيد إلى إبداء عدم ممانعته لتطور علوم اللغة في دلالاتها الثقافية، لأن الذين اجتهدوا في وضع خطوطها وقواعدها، لم يكونوا معصومين، ولكن المسألة التي تفرض نفسها على كل العاملين في استنطاق اللغة، أن يركزوا القاعدة اللغوية التي تصلح لأن تكون حكماً بين المتكلم والمخاطب، بحيث يقفان عندها ويرجعان إليها، فضلاً عن ضرورة الالتفات إلى التفريق بين الخطاب في مدلوله الذاتي لما يقصده المتكلم في حجم ثقافته وتصوراته، والكلام في مدلوله اللغوي من حيث ما تؤديه الكلمة، مما قد يخرج عن وعي المتكلّم له، ومما قد تختلف فيه شخصيَّة

الكلام وشخصيّة المتكلم من الناحية الثقافية من حيث الكمّ والنّوع.

«وفي ضوء ذلك، يجب ألا تتحرَّك القضيَّة في دائرة التكفير وعدمه لكلِّ من خاض غمار مناهج التأويل، بل تكون خاضعةً للبحث في سلامة التأويل من حيث المنهج العلمي في فهم النص أو عدمه، على أساس مناقشة المفردات والمعطيات التي يقدّمها كلُّ فريقٍ أمام الآخر». (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، ص 182).

ولكن المؤسف، أنَّ الواقع الإسلاميَّ الراهن، يقدِّم لنا غلاةً ومتطرفين وتكفيريين، يزعمون أنهم ينطلقون في مواقفهم هذه من «النص» أو من تأويله، فكان من الطبيعي أن يكون للسيد موقف من مثل هذه القضايا، وهذا ما سنبيّنه فيما سيأتي.

## سابعاً: الغلوّ والتّكفير

ينطلق السيد في موقفه من الغلوّ من عبارة قالها الإمام علي(ع): «هلك فيَّ اثنان: محبّ غال، ومبغض قال»، فقد كان عليٌّ يحبُّ الله تعالى ولا يحبُّ نفسه، ويحب رسول الله ولا يحبُّ نفسه، ولذلك فإن علياً(ع) كان يتواضع لله تعالى، ولم يكن يريد لأحدٍ أن يقترب به من مقام الله عزَّ وجلَّ في أيِّ مجالٍ من المجالات، وهذا ما عبَّر عنه في (دعاء كميل): «وأنا عبدك الضَّعيف الذَّليل الحقير المسكين المستكين». إنه يعتز بعبوديته لله، ويرى أن عظمته في العبودية الخالصة، عبودية العقل لله، وعبودية القلب لله، وعبودية الحركة لله، هي سر عظمته. ويحذر السيد أولئك الذين يغالون في علي(ع) أو في أبناء علي(ع) ويحسبون أنهم يعيشون محبة أهل البيت(ع)، لأن آل البيت عاشوا للإسلام كلّه، وذلك هو قولهم: «من كان وليّاً لله فهو لنا وليّ، ومن كان عدوّاً لله فهو لنا عدوّ، والله ما تُنال ولايتنا إلاّ بالورع»، إنّه ليس لأهل البيت(ع) شيء سوى الإسلام، فليس لديهم شيء للذات. لذلك علينا، عندما نريد أن نفتح عقولنا وقلوبنا لحبّهم، أن نحبّهم كما أرادوا لنا أن نحبّهم، كما ورد في كلمة الإمام علي بن الحسين(ع): «أحبّونا حبّ الإسلام»، أي أن يكون الحبّ في الدائرة الإسلامية، وأن لا يبتعد عن العقيدة الإسلامية في خطوطها القرآنية والنبويّة.

إن من يغالي في عليّ، كمن يعيش العداوة لعلي، إننا نؤكّد ذلك من خلال كلام علي(ع)، لأنّ هناك تياراً بدأ يغلو ويزداد غلوّاً باسم الحبّ لعليّ(ع) ولأهل البيت(ع)، ولا يقف في خطّ التّوازن. (الندوة، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج7، ص 266 ـ 267).

إن عقيدتنا في علي(ع)، أنه وصيُّ رسول الله(ص) وأخوه، وأنه هو الذي يحمل علم رسول الله، وأنه هو القريب إلى الله، كان يحبُّ الله ورسوله، وكان الله ورسوله يحبّانه من خلال ذلك... وكان معصوماً في أقواله وأفعاله وعلاقاته ومواقفه، فهو يمثّل قمةً كبرى في علاقته بالله، وفي عبادته لله، وفي خضوعه لله، حتى سمي «أبو تراب»، لأنه كان عندما يسجد يطيل سجوده، حتى يعفّر وجهه بالتراب، لذلك سماه رسول الله أبا تراب، ونحن نقرأ في «دعاء كميل: «فهبني يا إلهي وسيّدي وربّي صبرْتُ على عذابِكَ، فكيفَ أصبرُ على فراقِكَ! وهبْني يا إلهي صبرْتُ على حرِّ نارِكَ، فكيفَ أصبرُ عن النظرِ إلى كرامَتِكَ»... فلا يمكن أن نتحدث عن علي(ع) إلا أنه عبد الله وأخو رسوله، ولا يمكن أن نعطيه من الألوهية شيئاً، كما لا نعطي لأيِّ بشر من الألوهيّة شيئاً، إنَّ عظمتهم أنهم **﴿عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾** (الأنبياء: 26 ـ 27)، فعليٌّ ورسول الله وموسى وعيسى وإبراهيم وكل الرسل والأنبياء والأئمة، كلّما ارتفعوا في مقام العبودية لله أكثر، عظموا عند الله وعند الناس أكثر، لهذا لا تخرجوا أحداً من مستوى العبودية مهما كانت عظمته. (الندوة، دار الملاك، ط5، 1418هـ/ 1998م، ج1، ص 344).

ويدعو السيد في نهاية المطاف إلى حركة إصلاحية تبعد الواقع الإسلامي عن الغلوّ الذي انتشر، سواء في بعض أوساط الحوزات العلمية، أو لدى المسلمين من عامّة الناس، كذلك بالنسبة إلى الخرافات التي حاول بعض النّاس أن يخلطوا بينها وبين الغيب، وعلينا أن نقف عند ما بيّنه الله لنا من موقع الأئمة(ع)، وأن لا نتجاوز ذلك. ولذلك فنحن نشجّع أية حركة إصلاحية في مواجهة كلّ ما يدور الآن من الغلوّ والخرافات، وهو كثير. (الندوة، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م، ج 17، ص 479).

وربّما ينطلق هذا الحكم بالتّكفير، من خلال الاختلاف في الالتزام بمضمون حديثٍ موثّق عند البعض، وغير موثّق عند البعض الآخر، أو بتفسير آيةٍ بمعنى لا يتّفق فيه أهل مذهب مع تفسيرٍ لها عند أهل مذهبٍ آخر، فيرون أنّ إنكار المضمون هناك تكذيبٌ للرّسول ورفضٌ لرسالته، وهو موجبٌ للكفر، كما يرون أنّ رفض تفسيرهم للآية الّذي يمثّل الحقّ عندهم، يدلّ على تكذيب القرآن في بعض آياته.

وقد تتمثّل المسألة في وجهة نظر البعض حول صحابيّ هنا أو صحابيّ هناك، في موقفٍ سلبيّ منه، أو في إساءةٍ إليه، فينافي ذلك، في نظرهم، ما ورد في الكتاب والسنّة حول قدسيّة الصحابة، ما قد يوحي بأنّ الذي يقف موقفاً سلبيّاً من بعضهم، يقف موقفاً سلبيّاً من كتاب الله وسنّة نبيّه؛ ما يؤدّي إلى خطٍّ من خطوط الكفر.

وقد تمتدّ مسألة التّكفير إلى الحديث عن الجنّة والنار، في استحقاق هذا الفريق للعذاب في النار، وذاك الفريق للنّعيم في الجنّة، في شكلٍ حاسم؛ حتّى إنّ هناك رفضاً لأيّة إمكانيّة لرحمة الله وغفرانه للجهة التي يختلفُ معها هذا الفريق السلبي في نظرته إلى الآخر.

وقد يتطوّر الأمر، في خطورة الموقف، إلى استحلال أهل هذا المذهب لدماء أهل المذهب الآخر وأموالهم وأعراضهم، من خلال استحلال ما يتّصل بالكافر أو المرتدّ من ذلك. ولعلّ هذا الواقع التّكفيريّ، هو أحد أبرز أسباب الأوضاع التاريخية المدمّرة للواقع الإسلاميّ، إذ كان المسلمون، في مناخ الفتن المذهبيّة، يقتل بعضُهم بعضاً، ويُصادر بعضهم أموال بعض، ويهتك بعضهم أعراض بعض، من خلال الفتاوى الصّادرة عن بعض علماء هذا المذهب أو ذاك، بحيث يشعر أتباعهم بأنّهم يتقرّبون إلى الله بذلك، كما يتقرّبون إليه بقتال الكفّار ونهب أموالهم وهتك أعراضهم.

وقد ترك هذا الاتجاه السلبيّ الخطير ـ يضيف السيد ـ تأثيره على الأمّة الإسلاميّة، فامتنع الحوار الموضوعي بينهم. . . وابتعدت المجتمعات الإسلامية عن الاتصال والترابط بين أفرادها، وتحرّكت الفتاوى لتحرّم ذبيحة هذا المسلم على المسلم الآخر، وزواج هذه المسلمة من مسلمٍ من

مذهبٍ آخر، ولتمنع صلاة مسلمٍ شيعي خلف مسلمٍ سنّي أو العكس...

وهكذا تطوّرت الأحداث التقسيمية والأوضاع التكفيريّة التي دخلت في النسيج الثقافي الكلامي والعقيدي، وتحرّكت الفتن المذهبيّة بين وقتٍ وآخر، لتخلق حالاً من التمزّق في واقع المسلمين، سمح لأعداء الإسلام، في الشرق والغرب، وأجهزة الاستخبارات الدوليّة، بالتدخل في شؤونهم لإثارة المشاكل السياسية والاجتماعية. (الندوة، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م، ج18، ص 339 ـ 340).

ويستعرض السيد تاريخية الصراعات بين المسلمين، ليخلص إلى القول إن الدول الاستكبارية تدخلت في العصر الحديث بأجهزة مخابراتها الثقافية والأمنية والسياسية، لتفرض نفسها على الواقع الإسلامي، لتزيد في تخلّفه، ولتوظّف الكثيرين ممن يتلبّسون بلباس الإسلام، أو يحكمون باسم الإسلام، ليحرسوا الفرقة بين المسلمين، وليتعسّفوا في تفسيق المسلمين ولعنهم وتكفيرهم، إضافةً إلى ذلك وجود الذهنية الضيقة والمتخلّفة عند بعض المسلمين، والصراع على النفوذ والسلطة في بلاد المسلمين. (بيّنات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق شفيق محمد الموسوي، ط1، 1420هـ/ 1999م، ج1، ص 82).

ويؤكِّد السيِّد أنَّ مهمَّة أجهزة المخابرات الدَّولية، لم تكن فقط أن ترصد ماذا يقول الناس ويفعلون، بل أن تنتج الفتنة والخلافات، وأن تشغل الناس بخلافات عائلية وإقليمية وطائفية ومذهبية وشخصية في داخل المذهب الواحد، حتّى تتفرَّغ لسرقة أموال المسلمين، ولاستثمار ثرواتهم، ولمصادرة سياستهم، وللإطباق على أمنهم، لأنهم مشغولون بالقضايا المذهبية بين مسلم ومسلم، وبين سنّة وشيعة، فهذا يكفِّر هذا، وهذا يكفِّر ذاك، إنهم مشغولون بالقضايا الطائفية بين المسيحية والإسلام، وبالقضايا الإقليمية في هذا البلد وذاك البلد، في حدودٍ هنا وحدودٍ هناك، أو في بعض القضايا التاريخية التي يمكن أن تثير الأحقاد هنا أو تثير الأحقاد هناك، وينشغل الناس بكل هذا اللغو الذي لا يحمل الكثير من الحق، بل

يحمل الكثير من الباطل، في ردودٍ وخطاباتٍ وإثاراتٍ ومنازعاتٍ وما إلى ذلك. (الندوة، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2001م، ج8، ص 32).

ويتوجه السيد إلى أبناء مذهبه أوّل الأمر، مؤكِّداً ـ بالاستناد إلى أئمة أهل البيت ـ أن من لم يقبل بإمامتهم غير كافر، وأن المرتكزات العقيدية الإيمانية التي تشكّل الأساس الفاصل بين الإسلام والكفر، هي التوحيد والنبوَّة والمعاد، وأنهم اعتبروا ما اختلف فيه المسلمون في مدرستي الإمامة والخلافة اختلافاً ضمن الدائرة الإسلامية الواسعة، وليس اختلافاً بين كفر هنا وإسلام هناك. (الندوة، ج18، ص 355 وما بين ص 341 ـ 351).

بل يذهب السيد إلى ما هو أبعد من هذا، عندما يتوقف طويلاً عند المصطلح، ليلاحظ أن كلمة المؤمن ليست كلمةً في المطلق، بل هي نسبية، وكلمة الكافر ليست كلمةً في المطلق، بل نسبية أيضاً. وعلى ضوء، هذا فأنت في المسألة الإسلامية لست مؤمناً إذا كنت لا تؤمن بعقيدة الإسلام، ولو فرضنا أنك كنت ملحداً، فأنت مؤمن بالإلحاد. المسألة تتحرك من خلال طبيعة الجو الذي تضع في عنوانه مسألة المؤمن والكافر. . . عندما تكون مسيحياً، فأنت مؤمن بالله بطريقة معينة، وعندما لا تكون مسيحياً ولا مسلماً ولا بوذياً وتؤمن بالله المطلق، فأنت مؤمن من ناحية، ولكنك كافر بحقائق أو بمفردات فكرية معينة من جهة أخرى. عندما نتحدَّث في المجتمع الإسلامي عن الكافر والمؤمن، نتحدث عن الكافر بالإسلام من خلال عقيدته، والمؤمن بالإسلام من خلال عقيدته. القضية تعيش في هذا الإطار، وبذلك لا تكون كلمة «الكافر» للذي لا يؤمن بالإسلام مشكلةً من قريب أو من بعيد لأيٍّ كان. (حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، إعداد وتنسيق، آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط2، 1422هـ/ 2001م، ص 209 ـ 210).

والإسلام دين حواريّ حتى مع الذين كفروا، من أجل أن يجرَّهم إلى قاعدته الفكرية، وإن كان بعض الناس يقولون إن الإسلام دين تكفير، ليقولوا إن العلمانية هي خط حوار. (الندوة، ج5، ص 548).

كما يرى أن مسألة التكفير هي من المسائل التي تنطلق من ضيق الأفق

والعصبية العمياء، ومن عدم الوعي لأسس العقيدة في الإسلام. وكما حدَّد السيد الإيمان، حدَّد الكفر الذي يتلخَّص بأن يكفر الإنسان بالله ووحدانيته وبالرسول ورسالته، وبكل ما يتفرّع عنها من كتاب الله، وباليوم الآخر. . . أمّا أن ينكر الإنسان بعض المفاهيم التي هي محلّ اختلاف بين المسلمين، باعتبار أنها من المسائل النظرية، فلا يشكّل ذلك كفراً بالدين». (بينات، سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، ج1، ص 227).

وبالتالي، علينا أن لا نكفّر إنساناً إلا بعد أن ندرس كلَّ فكره وكلماته ومواقفه، حتى نخرج من هذا التخلّف الذي يكفّر فيه المسلمون بعضهم بعضاً، وذلك من دون أن يدخلوا في حوار حول القضايا التي تكون أساساً للتكفير. . . إنَّ الكثيرين ممن يكفّرون المسلمين، هم من الذين يجهلون الخطوط الفكرية للإسلام، وإن كانوا ممثلين شكلاً للإسلام في أزيائهم ومواقعهم الدينية. (م.ن، ج1، ص 227 ـ 228).

أما عن كيفية مواجهة هؤلاء التكفيريين، فإنَّ السيد يرى أنَّ أهم ما في الأمر، أن لا يكون الرد عنيفاً، لأن الرد العنيف لا يمكن أن يقنع الطرف الثاني، بل قد يثير المشاكل معه، وإن أفضل السبل لمواجهة الحركات التكفيرية، هي محاولة إقناعهم بخطئهم في ما يعتقدونه من قضية الكفر والإيمان وتكفير المسلمين، وفي ما يستحلّونه من دماء المسلمين، وإن مجرد الكفر ليس كافياً في قتل الإنسان، بل إنه يكون كذلك في حالة الحرب. (الندوة، ج18، ص 468 ـ 469).

ويأخذ السيد على بعض المسلمين سرعتهم في تكفير بعض المسلمين، «الذين ينطلقون في التزاماتهم العملية بما جاءت به بعض النصوص في الكتاب والسنَّة. . . كما في مسألة الإيمان بشفاعة الأنبياء والأولياء والتوسّل بهم وزيارة قبورهم، انطلاقاً من شبهاتهم في قضية الإيمان والكفر. . وربما يصل الأمر ببعض هؤلاء إلى استحلال دمائهم، على أساس حلّيّة سفك دم الكافر والمشرك، فيرى السيد أن لعل مشكلة بعض هؤلاء، أنهم لا يملكون العقل المنفتح والثقافة العميقة الواسعة في أصول العقيدة والتشريع، بما يقودهم إلى الحوار والجدال بالتي هي أحسن

في هذه الأمور الملتبسة، ولا سيما في فتاوى قتل المسلمين الذين يلتزمون بما يرفضه هؤلاء ويعتبرونه شركاً وكفراً (الندوة، ج17، ص 366 ـ 367).

هذه الظاهرة التكفيرية في هذا العصر، تحوَّلت إلى خطرٍ على الواقع الإسلامي كلّه، في ما يقوم به هؤلاء من المجازر الوحشية التي تطال الرجال والنساء والأطفال من دون أي ذنب، وهذا ما أدى إلى تشويه صورة الإسلام لدى الآخرين، واعتباره دين عنف وإرهاب، انطلاقاً من الأوضاع السلبية التي أصبحت في مستوى الظاهرة في أكثر من بلد إسلامي. (م.ن، ص 367).

ومع ذلك، ورغم «كل الصدمات التي يواجهها العالم الإسلامي والواقع الإسلامي»، لا يتصور السيد أنه سيأتي وقت يمكن أن ينحسر فيه هذا المد الديني الالتزامي. . . أعتقد أن العالم الإسلامي سيبقى، ولن تستطيع أية هزات ثقافية إسقاطه، وأن التنوع المذهبي لن يسقط العنوان الإسلامي. . . وأن عالم الوحدة الإسلامية هو القاعدة التي يمكن لها أن تبقي الإسلام. والوحدة الإسلامية ليست مجرد قضية طارئة؛ هي أن يفهم المسلمون إسلامهم، وعندما أتحدث عن الوحدة الإسلامية، فإني لا أتحدَّث فقط عن التقارب بين المذاهب، بل أتحدث عن أن من حقّ المسلم الشيعي أن يناقش المسلم السنّي في ما يلتزمه من أفكار، وأن يصحِّح له بعض الأخطاء، وأن ينطلق المسلم السني للمسلم الشيعي ليصحِّح له بعض الأفكار. . . إننا ندعو حتى التكفيريين إلى أن ينفتحوا على الحوار، لنحدد ما هي قاعدة الكفر، وما هي قاعدة الإيمان، وإن مشكلتهم أنهم يغلقون أبواب الحوار، حتى إنني أزعم أنهم يرفضون حوار أنفسهم، باعتبار شعورهم بالغربة إذا ما تركوا ما هم فيه. (آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله عن سنوات ومواقف وشخصيات، هكذا تحدث. . هكذا قال، حوار منى سكريّة، دار النهار، ط1، آذار 2007، ص 75 ـ 79) وهنا مسؤولية العلماء!

والحديث عن الغلوّ والتكفير، لا بدَّ من أن يدفعنا إلى التوقف عند مفهوم السيد لمصطلحين شديدي التداول في عالمنا الإسلامي اليوم، هما السلفية والأصولية.

## ثامناً: السلفية والأصولية

عند متابعة تاريخ الشعوب، وأنماط الإنتاج والثقافات، ومنها الأديان والمعتقدات المختلفة والأيديولوجيات، وما ارتبطت بها من سياسات ومواقف وأحداث تاريخية، وما نعيشه اليوم من أحداث، نلاحظ أنَّ الأصوليَّة السلفية لم تظهر لدى شعب واحد، أو دين واحد، أو أيديولوجية واحدة، بل ظهرت في جميعها، وتمايزت في قوَّتها والشحنات التي كانت تحركها، والعواقب التي ترتبت عليها إزاء معاداة الأديان والمذاهب أو العقائد أو الاتجاهات الأيديولوجية الأخرى. وإن ممارسة الأصولية السلفية، سواء كانت في مجال الأديان والعقائد أو في مجال الأيديولوجيات، نشأت عنها أو اقترنت بها ممارسات الاستبداد والعنف والقمع والقسوة إزاء الآخر. وإن هذا النوع من الاستبداد والعنف والإرهاب الرَّسمي، قد شكَّل أرضيّةً صالحةً لإنجاب أصوليات سلفية مناهضة، وعنفاً وإرهاباً مضاداً في المجتمع. ولا شكَّ في أن الفقر والبطالة والحرمان، وتفاقم التمايز الطبقي، وغياب الحرية الفردية والمؤسسات الديمقراطية، تشكل عوامل أساسية ومساعدة لنموّ الإرهاب والإرهاب المضاذ. كما أن التقاء الأصولية السلفية بالتعصب القومي أو الشوفيني، يقود إلى عواقب أشدّ شراسةً وأكثر ضرراً بالذات وإيذاءً للآخر، سواء أكان ذلك على مستوى السلطة أم خارجها.

واستناداً إلى المراحل التاريخية التي مرّت بها الشعوب والقوميات المختلفة في مختلف بقاع العالم، يجد الإنسان أن بروز ظواهر الأصولية السلفية والتعصّب القومي والاستبداد والقمع والإرهاب وردود الفعل المضادّة أو الإرهاب المضادّ، لم تقتصر على شعبٍ أو قوميّةٍ بعينها، أو دين معيّن، أو أيديولوجية معينة، بل وجدت في تاريخ جميع الشعوب والأقوام والأديان والأيديولوجيات، أو أنها ما تزال موجودةً وفاعلةً حتى الآن، وأنها قد نشأت وتطوّرت، أو تنشأ وتتطوّر، في ظلّ علاقات إنتاجية متنوّعة، ولكنَّها استغلالية، تسهم في بروز ونمو الفقر والبطالة والحرمان والتمايز الطبقي الَّذي يجعل من حياة طبقات وفئات اجتماعيّة معيَّنة، جحيماً لا يطاق، ويسهم في تنشيط التطرف والتزمت والتشدد.

لقد سجّل تاريخ الأديان والعقائد هذه الظواهر عبر ممارسات أتباع الأديان والعقائد المختلفة، وكذا الحال في ممارسات أتباع الأيديولوجيات المختلفة، ابتداءً من ممارسات أتباع الديانة اليهودية، ومروراً بأتباع الديانة المسيحية، وانتهاءً بأتباع الدين الإسلامي، وبأتباع مختلف الأيديولوجيات في العالم، ومنها أتباع الأصولية السلفية الشيوعية، ومنها ما حصل في الدول الاشتراكية السابقة. وكانت العواقب وخيمة في ممارسات التطرف الأصولي السلفي على شعوب مختلف البلدان، وقادت الأمم، في الغالب، إلى حروب وموت ودمار وخراب سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي. وعلينا هنا أن نتذكَّر الأيديولوجية النازية والعواقب التي جرَّتها على شعوب العالم. . .

فالظاهرة إذاً غير مرتبطة بالإسلام وحده، بل وجدت في فترات أخرى في ممارسة أتباع الديانات الأخرى، كاليهودية والمسيحية والهندوسية وغيرها. وعودة سريعة إلى القرون الوسطى ومحاكم التفتيش مثلاً، أو سياسات الدول الاستعمارية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وخصوصاً سياسات البرتغال وبريطانيا وفرنسا وهولندا وبلجيكا في الهند وأفريقيا (الجزائر، جمهورية جنوب أفريقيا. . .) يجد المتتبِّع مصداقية ذلك، كما يجد ذلك اليوم في ممارسات الصهاينة في فلسطين المحتلَّة.

إلا أننا نلاحظ في أيامنا هذه، أنَّ هذه الظاهرة متفاقمة في صفوف نسبة غير قليلة من أتباع الدين الإسلامي، وفي غالبية البلدان ذات الأغلبية الإسلامية، أو حتى بين الجاليات الإسلامية في الغرب. على أن لا ننسى من القول، أنّ تاريخ الدولة الأموية والعباسية والعثمانية، كان مثقلاً بسياسات الاستبداد والقمع والعنف، وكذلك التطرف الأصولي السلفي، والعنف والإرهاب المضاد أيضاً، وهذه الحقيقة وحدها يفترض أن تجلب انتباه النّاس في الدول ذات الأكثرية المسلمة، وخصوصاً بالنسبة إلى المثقّفين، والمؤسسات الدينية ورجال الدين، وحكومات هذه الدول، وكافة المهتمين بشؤون التربية وعلم النفس والثقافة عموماً.

وقد أدرك السيّد هذه الحقيقة، فتناول هذه الظَّاهرة بما يتناسب مع

أهميتها وخطورتها، وكان واضحاً وضوح الشّمس، قبل البدء في التصدي لهذه المسألة، في تحديد المصطلح، وهذا أمر غاية في الأهمية، ذلك أننا نعاني في أيّامنا هذه أزمةً في المصطلحات، ما يجعل الغرب «يسقط» علينا مفاهيمه ومصطلحاته. يوضح لنا السيد ماهية الأصولية والسلفية، ملاحظاً أن بعض الباحثين لا يحدّدون المصطلح بدقّة، فالأصوليّة التي يتداولها الناس على ألسنتهم، تتحرك من خلال مصطلح غربي، عاش الغربيون تاريخه كمشكلة، وهو الأصولية المسيحية التي برزت في القرون الوسطى وما بعدها، وهي تتمثّل في خطين: إلغاء الآخر، أي أنَّ أتباع هذه الأصولية لا يسمحون لأيِّ فكرٍ آخر يأن يتعايش معهم أو يعبّر عن نفسه، والخطّ الثاني، أنهم يرون أن العنف هو السبيل الأمثل لحلِّ كلِّ المشاكل. وعلى ضوء هذا، حاول هؤلاء الباحثون أن يأتوا بكلِّ هذا التاريخ الغربي الذي يختزن هذا المصطلح، ليسقطوه ويعمّموه على الحركات الإسلامية، وبهذا أطلقوا عليه اسم الأصولية. (بيّنات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 160).

إن الأصولية ليست مفهوماً إسلامياً بحسب المفهوم الغربي؛ إنها كلمة لا تعني العنف بمفهومها اللغوي، ولكنها تعني مصطلحاً سياسياً وفكرياً. إن الأصولية تعني العنف ضدَّ الآخر وإلغاء الآخر، وعدم إفساح المجال أمام أيِّ فكرٍ يختلف عن فكر الآخر. نحن لسنا أصوليين بهذا المعنى. (المعارج، المجلّد الثامن، السنة التاسعة، الأعداد 36 ـ 38، شباط ـ آذار ـ نسيان 1998، ص 107، وحوارات في الفكر والسياسة، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 102).

وعندما ندرس السلفية كمصطلح فكريّ، نفهم منها طريقة التكفير التي تعمل على استنطاق التراث بشكلٍ جامد غير منفتح، بحيث تحاول أن تتنكّر لكل الحركات الفكرية التي تعمل على استنطاق النصوص والأحداث والأوضاع بطريقةٍ منفتحةٍ تنسجم مع الأجواء الاجتهادية المتحركة، من دون الابتعاد عن الخصائص الحية للنص وللخط الفكري. إننا نفهم السلفية عملية ارتباطٍ بالجذور، ولكن بطريقة جامدة، ما يجعلها لا تتحمل الاجتهاد الآخر، ولا تعمل على الانفتاح عليه، بحيث يتحوَّل

الحوار عندها إلى مشكلة لها وللطرف الآخر، الأمر الذي يجعلها تعيش في حالة جمود دائم، باعتبار أنها لا تفسح في المجال للتحرك في الهواء الطلق. نحن لا نفهم السلفية بالبعد عن الإخلاص للإسلام، ولكننا نلاحظ عليها أنها تتحرَّك باسم الإخلاص للإسلام في خطٍّ جامد، ليس من مصلحة الإسلام أن يبقى فيه. (خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 22).

أمَّا عن الفرق بين السلفية والأصولية، فيقول السيِّد: عندما نستنطق **الأصولية كمصطلح غربي، فإنَّنا قد نلاحظ أنَّ الغربيين يحاولون أن يعطوا الأصوليَّة أكثر عناصر السلفية، لأنهم يجعلونها في دائرة الاستغراق في الجذور**، من دون الانفتاح على الآفاق التي يمكن أن تنمو فيها حركة هذه الجذور على الأرض، كما يحاولون أن يعطوها صفة العنف الّذي ينطلق في إلغاء الآخر، بالمستوى الذي تبتعد فيه عن الانفتاح عليه حتى في دائرة الحوار. عندما نستنطق كلمة الأصولية في المصطلح السياسي الغربي، نجدها تلتقي في أكثر عناصرها، إن لم يكن في كلّ عناصرها، بالسلفية. غاية ما هناك، أن السلفية لا تنطلق في اتجاه ثوريّ في عملية تغيير الواقع على صورتها بما تفكّر فيه للإسلام، ولكن الأصولية هي حركة عنف تعمل على تغيير الواقع لمصلحة الإسلام بطريقتها الخاصَّة. (م.ن، ص 23).

بعد ذلك، يلحُّ السيد في التأكيد أن الإسلاميين ليسوا أصوليين بالمعنى الغربي للكلمة، لأنهم لا يعتبرون العنف الوسيلة الوحيدة للتّغيير، وهم منفتحون على الآخر بالتعايش واللّقاء على الكلمة السواء، ولا يسعون إلى إلغائه. (بيّنات، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 106 ـ 161؛ حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 102 ـ 103؛ والمعارج، المجلد الثامن، ص 108). أما إذا كان يقصد بالأصولية الحركات الإسلامية، فالحركات الإسلامية ليست أصوليةً بالمعنى التاريخي الغربي. نعم، هي أصولية باعتبار أنها ترتبط بالتراث، والتراث ليس ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، فهو تراث الحقيقة، لأنه وحي الله سبحانه وتعالى. (بينات: 161).

إذاً نحن أصوليون، بمعنى أننا ننطلق من قاعدة فكرية يمثّل خزّانها الفكريّ القرآن والسنة، ونحاول أن نستهدي تجارب المسلمين الأوَّلين في حربهم وسلمهم وثقافتهم، لنفكر فيها تفكيراً مستقلاً... وهكذا فنحن لسنا أصوليين، بمعنى أننا نريد أن نعيد الناس إلى المرحلة الأولى للدعوة، كما كان الناس في عهد النبي أو في عهد الخلفاء الراشدين أو في عهد الأمويين، لأن لنا تجربتنا التي تنطلق من الخطوط العامة التي انطلقت منها تجربتهم... ومع ذلك، فإن بين الإسلاميين الذين يسمون أصوليين، من يعيش بعضهم تخلفاً في بعض المفاهيم، وانحرافاً في بعض الأساليب، وقد يعيش مشكلاتٍ ونقاط ضعف... وإن نقاط الضعف هذه ليست كلّها منطلقةً منهم، بل ربما تفرض عليهم، قد تحاصرك الظُّروف، فتفرض عليك أن تخطئ... (حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، ص 104).

إنهم (الغرب) يعتبرون أن كل حركة تواجه السياسة الغربية والصهيونية حركة إرهاب، بينما لو حدثت مثل هذه الحركة في موقع يتماشى مع مصالح الاستكبار العالمي، فعندها يكون جهاداً. إن لقب المجاهدين الأفغان أطلقته الاستخبارات المركزية الأميركية، بينما نرى أنهم يتحدثون عن الفلسطينيين بأنهم إرهابيون، وعن اللبنانيين بأنهم إرهابيون، وما إلى ذلك... (م.ن، ص105).

وعلى هذا الأساس، اعتبروا أن الإسلاميين الذين انطلقوا من أجل إعادة الإسلام إلى الحياة، وعملوا على مواجهة الاستكبار العالمي من خلال ما أطلقوه من عناوين الحرية والعدالة الإنسانية، حاولوا أن يضعوا هذه الحركة كلّها في دائرة الجمود والتمرّد والتعصب والعنف، وما إلى ذلك من كلماتٍ تختزنها هذه الكلمة.

ولعلّنا عندما ندرس حركة الفكر والفقه الإسلاميّين، وحركة الحضارة الإسلاميّة، من خلال الفكر والفقه، وما إلى ذلك، نجد أنَّ الإسلام قد استطاع أن يطوّر الحياة بدلاً من أن يتجمَّد عندها، وأن يجمّدها في دائرته.

أمّا الحديث عن العنف والتّعصب وما إلى ذلك من كلمات،

فالإسلام ليس دين عنف، ولكنّه دينٌ يعطي العنف مواقعه التي تحتاجها الحياة. . . إنَّ الإسلام ليس بدعاً من حركة التيارات الحضارية في العالم، التي قد تعتبر العنف ضرورياً في بعض مواقع الحياة، كما تعتبر الرفق ضرورة. . . وإذا كانت الأصولية المسيحية أو الأصولية اليهودية تعني العنف لإلغاء الآخر واضطهاده ولتخريب الحضارة، وعدم إفساح المجال للحوار بشكل أو بآخر، فإننا نعتبر أن الإسلام يختلف عن مثل هذه الأصوليات، لأن الإسلام في عودته إلى الأصول، ينفتح على كلِّ قواعد الفكر، وعلى كلِّ حركية، بانفتاحه على الله والحياة والإنسان. (المعارج، المجلد الثامن، ص 110 ـ 111).

يميِّز السيِّد بعد ذلك بين ما يسميه «الإسلام الحركي» و«الإسلام التقليدي».

الإسلام الحركي هو الذي يعمل من أجل أن يكون الإسلام قاعدةً للفكر والعاطفة والحياة، حتى يحكم العالم، والإسلام التقليدي هو الذي يكتفي من حركة الإنسان المسلم بممارسة العبادات، وببعض الأخلاقيات والالتزامات التقية الورعة في اجتناب المحرَّمات وفعل الواجبات، وهذه نظرية متخلِّفة عن الدين، وهي أنَّ الدين علاقةٌ بين الإنسان وربِّه. . .

أمّا الإسلام الحركيّ، فهو يخضع لاجتهادات متنوّعة في فهم الأفكار الإسلامية، أو في فهم بعض الوسائل الإسلامية العملية في حركة الإنسان في الواقع. فهناك بين الإسلاميين الحركيين من يعتبر أنَّه من الضروري المرور بمراحل متعدِّدة ريثما يبلغ الإنسان المرحلة الجهادية، فهناك مرحلة ثقافية تربّي الأمة على ثقافة الإسلام، ثم المرحلة السياسية التي تجعل الأمة تتحرَّك في مواجهة قضاياها العامَّة، ثم الحركة الجهادية التي تأتي بعد استكمال القاعدتين الثقافية والسياسية الواسعتين، ريثما تصل إلى مواجهة الآخرين الذين يفرضون عنفهم على الواقع الإسلاميّ بطريقة العنف.

وهناك تيارات إسلامية تجتهد في فهم الوسائل الإسلاميَّة بهذه الطَّريقة، وهناك تيارات إسلامية أخرى لا ترى مبرّراً للّجوء إلى العنف، وترى الانطلاق لنكون دعاة الإسلام بالوسائل السلمية، ومتحرّكين في

الخطُ السياسي بالوسائل السلمية أيضاً، فإذا فرض علينا العنف، فإننا نهرب ونحاول أن نتخفّف منه.

وهناك اجتهاد إسلاميّ ثالث، وهو أنَّ أية حركة تعمل للوصول إلى أهدافها، لا بدَّ لها من درس كلّ إمكانات الواقع الذي تعيشه في واقعية هذا الأسلوب أو ذاك، لتختار الأنسب من بينهما، فإذا أمكن للعنف أن يختصر كلّ مراحل المعاناة، كان المصلحة الإسلامية تفرضه، وإذا كان العنف يؤدي إلى نتائج أكثر سوءاً من النتائج الحالية، فإن علينا أن نتفاداه. . . والمسألة تتصل باجتهادات إسلامية في الوسائل، وربما هناك اجتهادات إسلامية في نظرية الحكم، فهناك نظرية الشورى، وهناك نظرية ولاية الفقيه. . وهناك نظريات ربما تمزج بين هذا الخطّ وذاك. . ولكنّنا نعتقد ـ يقول السيد ـ أنّه ليس هناك «إسلامات»، كما يحاول بعض الناس أن يقولوا، وليس هناك أصوليات، لأن كلّ الإسلاميين الحركيين يتطلعون إلى أن يحكم الإسلام الحياة، لكنَّ المسألة هي في الوسائل التي توصل إلى الحكم. . .

إننا نلاحظ أنَّ الحديث عن أنَّ هناك «إسلامات» أو أيّ إسلام نريد، وأية أصولية تتحرك، إن هذا حديث يغلب عليه الطابع السياسي الإعلامي المضادّ للحركة الإسلاميّة. .

هناك إسلام واحد تتنوّع اجتهاداته وتتنوّع النظرة إلى مسائله وإلى بعض مفرداته كأيّ فكر آخر، وأيّ دين آخر، إنَّ التنوع في دائرة الوحدة لا يلغي هذه الوحدة. . . (المعارج، المجلد الثامن، ص 111 ـ 112 ـ 113)، وربما كان خير دليل على مدى دقة هذه العبارة، هو ما يتمثّل فيما عرف في أيامنا هذه بالصحوة الإسلامية.

## تاسعاً: الصحوة الإسلامية

شغلت هذه المسألة حيّزاً مهمّاً في الفكر الإسلامي المعاصر لدى السنة والشيعة على حدٍّ سواء، وأفرد لها بعض علمائهم كتباً مخصوصةً، من مثل الشيخ يوسف القرضاوي، وشكلت هاجساً دائماً في كتابات السيد الغزيرة، فانطلق إلى معالجتها معرّفاً وموضّحاً ومفسّراً، نظراً إلى ما لهذه

الحركة من أثر في عودة الروح إلى الإسلام ديناً وثقافةً وسياسة.

يرى السيد أنَّ الصحوة الإسلامية تمثِّل اليقظة الإسلاميَّة التي تعيشها الأمَّة في انفتاحها على الإسلام، من خلال الصَّدمة التي تعيشها في واقع التحدِّيات التي واجهتها... من خلال سقوط أكثر من موقع من مواقعهم، ومن خلال تهديد الآخرين لمواقعهم الباقية... إنَّنا نتصوَّر - يقول السيِّد - أن تمثّل الحالة العقليَّة والعاطفيَّة والواقعيَّة التي يتحرَّك فيها المسلمون في مواجهتهم للمستقبل، هو على أساس ما يحمله الإسلام من غنى، ومن فرص كثيرة للوصول إلى الأهداف الكبرى للإسلام، ليخرجوا من حال اليأس إلى حال الأمل والثقة بالله، ولينطلقوا بعيداً عن حال الانهزامية إلى حالة التخطيط للنصر (خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 20 - 21).

ويرى السيد أنَّ هذه الصَّحوة بدأت بشكلٍ أو بآخر بعد سقوط الخلافة العثمانية، التي كانت تمثِّل حركة التخلّف في الواقع الإسلامي، على مستوى أسلوب الحكم، وعلى مستوى المفاهيم، وعلى مستوى الواقع السياسيّ الّذي كانت تتحرَّك فيه الخلافة العثمانية الّتي كانت تعمل على تتريك العالم بدلاً من العمل على أسلمته.

وعندما انطلق الاستعمار في المنطقة، بدأ المفكّرون يفكّرون في صياغة الأفكار من جديد، وبدأت المدنية الغربية تجتاح مواقفنا، عندها بدأ المفكّرون الإسلاميون يشمّرون عن سواعدهم، وفي طليعتهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وغيرهما ممن عملوا على أن يفتحوا الأفق الجديد من خلال المفاهيم الإسلامية، وقد اختلفت مدارسهم، فكان بعضهم يحاول التوفيق بين الإسلام والغرب. وكان بعضهم يتحرك بطريقة أخرى. ولكن بدأت الصحوة الإسلامية التي حاولت إيقاظ المسلمين، ليواجهوا مسؤوليّاتهم أمام تحدّيات الاستعمار الغربي، وأمام تحدّيات الحضارة الغربية لواقع التخلّف والجهل، فحاولوا أن يدفعوا بالإسلام إلى الواجهة، حتى لا يستسلم الناس لما تتحرك به الحضارة الغربية في واقع المسلمين. وعاش المسلمون في حركة هذه الصّحوة بين مدٍّ وجزر، حتى

جاءت الثورة الإسلامية في إيران، فاستطاعت أن تحوّل هذه السواقي إلى نهر كبير، كما استطاعت أن تحوّل هذه المواقع الصغيرة هنا وهناك إلى ساحةٍ مفتوحة، فضلاً عن تحويلها التوترات النفسية إلى ما يشبه الزلزال. وبذلك استطاعت الصَّحوة الإسلامية أن تنطلق لتواجه الكثير من ساحات الصراع بمختلف الأساليب، سواء كانت هذه الأساليب فكريةً أو اجتماعيةً أو سياسيةً أو ما إلى ذلك.

ولا تزال الصَّحوة الإسلاميّة تنطلق في كلِّ زمانٍ ومكان من مرحلتنا الحاضرة، وقد تقع ببعض الأخطاء، وقد تنطلق من الخطأ نحو الصّواب، ولكننا نعتقد أنّ الصَّحوة الإسلامية انطلقت ولن تعود إلى الغفوة من جديد. (الندوة، ج1، ص 591).

ويؤكِّد السيِّد أنَّ هذه الصَّحوة لا تزال فاعلةً في السَّاحة، رغم كونها «صحوةً تحتضن الكثير من الصَّواب والكثير من الأخطاء»، والمهم هو قدرة هذه الصحوة على الدفاع «عن وجودها، لأن هناك حرباً عالميةً استكباريةً ضد خطوط الصحوة الإسلامية الفكرية والسياسية والاجتماعية». (الندوة، ج5، ص 568 ـ 569).

وقد تضعف الصحوة الإسلامية في مرحلة لتقوى في مرحلة أخرى، وقد تسقط في موقع لتقوى في موقع آخر، ولكنَّها لا بدَّ من أن تستمر، «ونحن نعرف في أيامنا هذه، كيف أن الصحوة الإسلامية من خلال الحالة الإسلامية في لبنان، استطاعت لأوّل مرّة في تاريخ العدو الصهيوني، أن تدخله في مأزق أمني.. ومأزق سياسي». (م.ن، ج5، ص 569).

ويتوقّف السيد بإسهاب عند أهمّ العقبات التي تعترض مسيرة الصحوة، فإذا هي الجهل والتخلّف والذهنية المقفلة التي ليست مستعدّةً لأن تنفتح على مواقع التحدي التي يوجهها أعداء الإسلام إلى الإسلام في المسألة الثقافية والفكرية. (الندوة، ج1، ص 591).

كما يلاحظ البعض على حركة الصحوة الإسلامية، أنّها لم تستطع ـ حتى الآن ـ أن تدفع المسلمين إلى الشعور بالانتماء الإسلامي على صعيد الوحدة الإسلامية، فلا تزال المذهبية المنغلقة تطبع الشخصية الإسلامية

بطابعها الذاتي المتخلّف، ولا يزال الواقع الإسلامي يرزح تحت ثقل هذه الذهنية في عناوينه الفكرية وفي حركته السياسية. . . وقد أدّى ذلك إلى أن دخلت الحركة الإسلامية في دائرة التعدّد على أساس المذهبية، كما هي الطوائف الإسلامية في القاعدة الشّعبية العامّة، بحيث أصبحت الوحدة الإسلامية تعاني من سلبيات المذهبية في الحركة الإسلامية، كما عانت من سلبياتها في الأوضاع الشّعبية العامّة. . . ومع ذلك، فهناك جوانب مضيئة في الوعي الإسلامي، هناك موقف واحد للأمّة الإسلاميَّة ـ رغم التباينات المذهبية ـ من قضايا مثل قضية فلسطين، والقضية الأفغانية. . . وقد تكون الثورة الإسلامية في إيران شاهداً حياً على تفاعل الأمة الإسلامية مع الخط الإسلامي الوحدوي، فقد أخذت التأييد الواسع الشامل في بداياتها من جميع المواقع الإسلامية، بمختلف انتماءاتها المذهبية، باعتبارها الثورة التي أعادت إلى الإسلام مجده وقوّته وفاعليته. . وإن كان هناك بعض التحفظات أو السلبيات، فقد تحرّكت بفعل الخطة الاستكبارية العالمية التي استخدمت بعض الدول الإسلامية لإثارة العنصر المذهبي، كوسيلةٍ من وسائل إيجاد الحواجز النفسية أمام حركة الثورة في واقع المسلمين، لحماية المصالح الاستكبارية من قبل الفئات الحاكمة في بلاد المسلمين. . . إنَّ هذه الشواهد الحية، تدلُّ على أن هناك روحاً إسلاميّة وحدوية. . .

كما أن هناك وحدات أخرى متنوّعة على مستوى الجامعات والمواقع الثقافية، إضافةً إلى أننا نلمح نوعاً من التقارب الفكري والسياسي على مستوى الحركات الإسلامية، أو العلماء المسلمين، فيما هو النشاط السياسي والثقافي والاجتماعي، يضاف إلى ذلك، حال التزاوج بين المسلمين الذين تختلف مذاهبهم، ما يبدّد الكثير من الأوهام التي يحملها كلُّ فريق مذهبي عن المذهب الآخر. . .

«إنّنا نقدّم هذه النماذج المتنوّعة، للتّدليل على الإيجابيات الواقعية التي يمكن أن تتحقق في خطّ الوحدة الإسلامية، ما يجعل منها مشروعاً واقعياً، ولعلَّ حركة الصحوة الإسلامية قد أسهمت بشكل جيّد وفاعل في الوصول إلى بعض هذه النتائج. . . ولكنَّ المشكلة الحقيقية، هي أن الأجهزة الاستكبارية العالمية والإقليمية والمحلية، تعمل على النفاذ إلى الواقع

الإسلامي من خلال الثّغرات التاريخية والمشاكل الحاضرة على خطّ التخلّف الروحي والفكري والسياسي، من أجل إبقاء الخلافات المذهبيّة وتحويلها إلى حالات طائفيةٍ معقّدةٍ... إننا نشعر بأنَّ مسألة الوحدة الإسلامية هي من الممنوعات الدَّولية على مستوى دول الاستكبار...» (الحركة الإسلاميّة ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 51 ـ 56).

ومع ذلك، وعلى الرَّغم من الصُعوبات التي تعترض مسيرة الصَّحوة الإسلاميَّة، يلاحظ السيِّد أنَّ هذه الصَّحوة استطاعت أن تثير الكثير من الحركية الثّوريّة في اتجاه التّغيير في خطِّ الحرية، في مواجهة الاستكبار العالمي، من خلال الأساليب الجديدة التي حرَّكتها في إطار المعارضة السياسية، وفي حركة الثورة التحريرية في القضايا الكبيرة المتَّصلة بقضية الحرية، وذلك من خلال إعطاء المضمون الإسلامي حيويةً جديدةً، وقوّةً متنوعة الأبعاد في مضمونها الداخلي الروحي والفكري، وفي مضمونها الخارجي الحركي والجهادي، بحيث تجاوزت الخط التقليدي للفكر الجهادي، وحرَّكت مواقع التجديد فيه، وتحوَّلت إلى ثورةٍ فكرية، إضافةً إلى ما تختزنه في أشكالها الحركية من ثورة سياسية، فأثارت التقليديين من الفقهاء وأتباعهم ضدَّها، كما أثارت المتكبّرين وأعوانهم من الرجعيين السياسيّين في مواجهتها...

إنَّ هناك قوّة جديدةً قد ولدت في عالم المستضعفين، وهي القوَّة الإسلامية التي انطلق التغيير في داخلها وتحرَّك من خلالها في أكثر من موقعٍ للثورة... في مرحلةٍ هي من أصعب المراحل على صعيد سيطرة قوى الاستكبار العالمي، فيما اصطلح عليه بـ «الوفاق الدولي»، الذي استوعب أكثر الحركات الثورية في العالم، فأعادها إلى «بيت الطاعة»...
إننا نفهم الصحوة الإسلامية حركةً فكريةً في اتجاه تجديد الخط الإسلامي على مستوى النظرية والتطبيق في أجواء المفاهيم الإسلامية الأصيلة..
وإذا كان لنا أن نتطلّع إلى الآفاق المستقبلية في عملية صنع القوة للصحوة الإسلامية، على صعيد الفكر والأمن والسياسة والإعلام، فإن علينا أن نؤكّد ضرورة التخطيط الدقيق الواعي للمسألة الإسلامية، في نطاق

المشاكل الكثيرة التي يواجهها الإنسان في المستقبل المنظور، من أجل إيجاد القاعدة الصلبة التي ترتكز عليها كلُّ المشاريع الثقافية والسياسية والجهادية والاقتصادية، لأنَّ ذلك هو الذي يمنح الصَّحوة الإسلامية القدرة على الثبات والاستمرار... (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 61 ـ 96).

وهكذا، من الضَّروري أن نفسح في المجال للاجتهاد الإسلاميّ، ليأخذ دوره الطبيعي في إبداع الكثير من الحلول الإسلامية الواقعية للمشاكل الإنسانية، على أساس الفهم الجديد لمصادر الفكر الإسلامي، بما يحقّق الاستجابة العمليّة للواقع المتنوّع الذي تتحرك فيه مشاكل الإنسان، والتخلّص من الفتاوى التي تتحرك بطريقةٍ توفيقية تبريرية لمعالجة واقع الإنسان المسلم أمام الواقع القانوني المنحرف، وإن كان من الملاحظ في مثل هذه الفتاوى، أنها لا تبتعد عن الطبيعة الفقهية فيما هي القواعد العلمية المرسومة في المنهج الفقهي، ولكنها قد تبتعد عن الجوّ الفكري العام للمنهج الإسلامي في مواجهة المشاكل العامة للإنسان وللحياة. (م.ن، ص 70).

وربّما كان من الخير لحركة الصَّحوة الإسلاميَّة، أن تدقّق جيّداً في المستوى الفكري الذي يتحرَّك فيه خطابها الثقافي والتربوي والسياسي، فيما يمثّله من الذهنية الإسلامية التي تقدم نفسها إلى الأمّة في المركز القيادي الفكري والعملي، لتكون البديل من الطروحات الفكرية الأخرى في خطوطها النظرية والعملية، لأن ذلك يمثّل صورة الإسلام في حركة المستقبل، أو صورة المستقبل في دائرة النظريّة الإسلاميّة... إننا نؤكّد هذه النقطة ـ يقول السيد ـ لأننا لا نزال نلاحظ تخلّفاً فظيعاً في مضمون الخطاب الديني في دائرة المناسبات الدينية، في إثارتها للأحداث التاريخية الإسلامية المرتبطة بالتقاليد الشعبية، أو في احتفالها بالشخصيات الدينية، سواء كان ذلك بأسلوب الإثارة العاطفية، كما نلاحظه في مضمون إثارة الحديث في المولد النبوي، أو في فاجعة كربلاء، بحيث تجد هناك فرقاً بين العنوان الكبير الذي يمثله التاريخ وما يتفوّه به الخطباء... (م.ن، ص 71)

ويتوقف السيد مطولاً عند ما يسميه (التخلف السياسي عند القادة الإسلاميين)، إذ يلاحظ أن هناك خللاً كبيراً في طبيعة المستوى الثقافي للدّعاة إلى الإسلام، من العلماء أو من الخطباء والوعّاظ، أو من المتحرّكين في نطاق المسؤوليّات الإسلاميّة على الصعيد الحركي أو الاجتماعي أو السياسي... وقد نواجه ذلك حتى على مستوى القيادات الكبيرة التي تمثل موقعاً قيادياً واسعاً على مستوى الأمّة... والأشدّ خطراً، هم من يسميهم السيد «وعاظ السلاطين»، الّذين وضعهم السلطان ليكونوا حرّاساً لامتيازاته، ودعاةً لانحرافاته، وغطاءً لسياساته.

ولعلَّ المشكلة في هؤلاء، «هي أنَّ القاعدة الشعبية المتخلّفة الجاهلة، تلتقي مع طروحات هؤلاء، وتستريح لأجواء الدعة والاسترخاء التي يدعون إليها... وقد استطاع هؤلاء أن يعمّقوا التخلّف في ذهنية الأمَّة، ويدفعوا بالمجرمين إلى مستوى القداسة، وأن يثيروا الفتن المذهبية في داخل الحياة الإسلامية.

إنَّنا نعتقد ـ يقول السيد ـ «أنَّ هذه النماذج البشرية المتخلّفة، تساهم في إرباك الصحوة الإسلامية، لأن مواقعها الرسمية أو الشعبية أو الحركية، قد تتيح لها القيام ببعض الممارسات الخبيثة أو المنحرفة في حركة المجتمع الإسلامي في دائرة الصحوة... ولذلك، لا بدَّ من العمل على تحديد مواقعها، ومحاصرة خطواتها...». (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 72 ـ 74).

ولعلّ من بين الأمور التي لا بدَّ من إثارتها في الحديث عن الصحوة في نطاقها الفكري، هي مسألة وضوح المفاهيم الإسلاميَّة في القضايا المطروحة في الساحة الفكرية العامة، فهل يتقبل الإسلام فكرة الشخصية القومية كشخصية تتميَّز بملامحها الخاصَّة التي تتَّخذ لنفسها دائرةً معينة، في مقابل شخصية أخرى تملك ملامح خاصَّة في دائرة معينة، أو أن الإسلام لا يعترف بهذه المميزات، بل يلغيها، ليجعل الإنسانية دائرةً واحدةً في عنوان الإسلام، (فيما يتعلق بالعروبة سنعود إليها فيما بعد)، لتنطلق الأمة الإسلامية من دون ملامح تفصيلية في مفرداتها المتنوعة في حركة الواقع الإنساني؟

يرفض السيد التوفيقية الفكريّة التي تحاول تأويل النصّ لمصلحة ضغط الواقع على الموقف (فيما يتعلق بالمسألة القومية أو المسألة الوطنية)، لأن ذلك يؤدي إلى الانحراف عن الخط المستقيم لحساب الخطوط المنحرفة، ويدعو إلى دراسةٍ متعمّقة تحاول اكتشاف طبيعة الموقف السليم للصحوة الإسلامية، في الموقف السلبي أو الإيجابي الذي تتّخذه من هذا التيار أو ذاك، حتى لا يكون الموقف انفعالياً أو عاطفياً، خاضعاً لمؤثّرات سطحية سريعة، ولا سيما في القضايا المتصلة بالمصير المرحلي أو النهائي للأمة. (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 75 ـ 76).

وقد تفرض علينا حركة الصَّحوة الإسلاميَّة، أن ندقّق جيداً في التيار الإسلامي التقليدي، الذي يتحرَّك بقوّةٍ في المجتمع الإسلامي الخاضع للكثير من الأوضاع المتخلّفة، لنحاول التخلّص من سلبيّاته والإفادة من إيجابياته، فنلاحظ أنَّ فيه الرّوحيّة العباديّة التي تعبّر عن عمق التأثير الديني في حركة العبادة لدى الجماهير، فعلينا الاستفادة من القديم في عمق التقليد الذي يوحي بالثبات، وتحريك الجديد الذي يوحي بالأصالة والحيوية والاستمرار... كما أن التوفر على التعامل مع التيار التقليدي بإيجابية متحرّكة، ومرونة عملية، يوفر علينا الكثير من الجهد في مواجهة القوى المضادَّة في داخل المجتمع الإسلامي وخارجه... لكنَّ الخطورة الكبيرة تكمن عندما يتحوَّل الإسلام بعنوانه التقليدي إلى سلاحٍ حادٍّ قاتل، يحاربك به أعداء الإسلام، ليحطّموا قوّة الإسلام في حركتِه السياسية الفاعلة المعارضة للسياسات المنحرفة...

«إن على الإسلاميين أن يقوموا بدراسةٍ موضوعية شاملة لكلّ عناصر الإثارة المضادَّة التي قد يحرّكها الآخرون من أعداء الإسلام ضدّهم، ليعرفوا كيف يتعاملون معها بحكمة، حتى تكون سلاحاً في أيديهم، بدلاً من أن تكون سلاحاً في يد الأعداء». (م.ن: 76 ـ 79).

كما علينا ألا نغفل في هذا المجال حركة الأنظمة الرجعية القائمة في بلاد المسلمين، في محاولتها الالتفاف على حركة الصَّحوة الإسلاميَّة،

وحرصها الشديد على إبعاد الساحة الإسلامية عن أيّ حركةٍ تجديديّة تستهدف إعطاء التحرك الإسلامي بعداً جديداً في حيويّة الطرح الفكري.

وقد نتوقّف عند بعض التخطيطات الاستكبارية التي تشترك فيها القوى الكبرى المستعمرة، والقوى الرجعية المرتبطة بها برباطٍ سياسيّ وأمنيّ، من خلال دورها في حراسة مخطّطاتها المشبوهة ضدّ الإسلام والمسلمين، وتلك الخطة، هي محاولة تشويه الحكم الإسلامي، بالتّأكيد في الإعلان عن تطبيقه بالحدود والعقوبات الإسلامية، بعيداً عن التكامل مع النظام الإسلامي الاقتصادي والاجتماعي، الذي يجعل من العقوبات حركةً وقائيةً أو عمليةً جراحيةً تبعد الخطر عن حياة الإنسان... ولقد أثارت هذه المحاولة النقد القاسي لدى أعداء الإسلام، الذين وجدوا فيها الفرصة الذهبية للحديث عن الإسلام الذي يلجأ إلى تحويل المجتمع الرازح تحت وطأة الفقر، إلى مجتمع مقطوع الأيدي والأرجل، على أساس الأحكام الصادرة... في الوقت الذي يعيش الأثرياء المستغلون أحراراً في سلب لقمة الفقير، ودفع المجتمع إلى الجريمة للحصول على الحياة الكريمة، التي لا يعمل الإسلام لتوفيرها له بطريقة واقعيةٍ عملية». (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 88).

وقد أثار هذا الواقع النّقد القاسي لدى الإسلاميّين الحركيّين الواعين، الذين رأوا في الحدود الإسلامية في دائرة العقوبات، جزءاً من كلّ، وليس شيئاً مستقلاً منفرداً بذاته.

ويشدّد السيّد على أهميّة التغيير، ولكنّه يحرص على الدعوة إلى «تغيير الواقع بأدوات الواقع، ويرى أنّ مهمة كلّ مسلم أن يحمل الدّعوة إلى الله كشعارٍ يطلقه في كلّ اتجاه، ويواجه فيه كلّ مشاريع الحياة وتطلّعاتها المختلفة، في مجالاتها الفردية أو الاجتماعية، ذلك لأن الإسلام يحوّل الإنسان المسلم إلى طاقةٍ متحركة في اتجاه خدمة الآخرين، قربةً إلى الله، من دون مقابل.. وبذلك لا ينعزل العاملون للإسلام عن حركة الناس من حولهم، بل يشعرون بأنهم قريبون من القضايا الحياتية اليومية للمؤمنين. (م.ن، ص 120 ـ 123).

كما تعني الصحوة الإسلامية رسم سياسة دولية، تجعل من الشعوب المستضعفة ـ المسلمة وغير المسلمة ـ ذات موقف موحّد في مواجهة الاستكبار العالمي، سواء كان ذلك بأسلوب التحالف المرحلي، أو التنسيق العملي، من أجل إضعاف قوّة الاستعمار». (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 126).

كما قد تتمثّل في مواجهة الحكم الظالم في البلاد الإسلاميَّة الَّتي يعيش فيها المسلمون وغيرهم، فإن المصلحة الإسلامية قد تفرض لوناً من ألوان التلاقي أو التحالف، مع غير المسلمين، للقضاء على هذا الحكم لمصلحة الجميع.

كما يحذّر السيد من «السذاجة السياسية» في إقامة التحالفات الدولية على أساس «دولة مؤمنة» و«دول ملحدة»، ويرى أن المهم في إقامة التحالفات، هو «المحافظة على مصلحة الإسلام والمسلمين»، بصرف النظر عن أيّ اعتبار آخر، ذلك لأن هذه الدول تسير في خط مصالحها بعيداً عن الفلسفات التي تتبنّاها، لأن تلك الفلسفات «لا تمثل لدى هذه الدول إلا الطعم الذي تصطاد به الشعوب لتضمّها إلى مائدتها الشهية، ولذلك، لا بدَّ لنا من أن نتعامل معها في حدود إمكاناتنا على هذا الأساس، فنعطي بحساب، ونمنع بحساب، كما نحاول الاستفادة من كلّ حالات الصراع فيما بينها، والتخطيط البعيد المدى، لولادة قوة ثالثة يكون فيها الإسلام بديلاً من كل أفكار الساحة وحركاتها، وهذا هو مفهوم شعار «لا شرقية ولا غربية» كما نفهمه. . . (م. ن، ص 129 ـ 131).

وماذا لو حدث صدام بين مسلمين؟ يؤكّد السيد أن قاعدة التزاحم التي تفرض تقديم الأهم في دائرة المصلحة الإسلامية، تفرض علينا اختيار أكثرهما صلاحاً، وتقديم التنازلات، بالتجميد أو التخفيف، في أقلهما ضرراً. . ولا بدَّ في مثل هذه الأمور من التوفر على اعتماد الحوار كأساسٍ للدراسة الواعية العميقة التي تجعل الموقف غير قابل للخطأ الكبير. (م.ن، ص132 ـ 133).

والخلاصة، أن الصحوة الإسلامية تعني، أو يجب أن تعني، أن

الإسلام يخطِّط للثورة من أجل التغيير على مستوى الدَّاخل في حركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى مستوى الخارج في حركة الجهاد، كفريضة دينية يواجه بها حركة إيمانه في الروح والعقل والشعور والخطوات العملية التغييرية. . . وهو بهذا المعنى أقرب إلى خط اليسار منه إلى خط اليمين ـ هذا إذا أردنا استخدام المصطلحات السياسية المألوفة ـ ولا بدَّ لنا ـ يتابع السيد ـ من أن نواجه الواقع السياسي الذي يعيشه الكثيرون من المسلمين، من الاستسلام للخط اليميني الذي يدعو إلى الاسترخاء والرضا بالحكم الظالم، وتأييد الحاكم الظالم والدولة الظالمة. . والتعاون مع الاستعمار الكافر. . فنلاحظ أنه لا يمثل الخط السياسي الإسلامي الأصيل، لأنه لا يلتقي مع خط التغيير الفاعل في الحياة. (م.الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 136 ـ 137).

ذلك هو السبيل لانطلاقة الروح التغييريّة الثورية، لتكون شأناً يومياً للمسلم، يطبع فكره وشعوره وضميره وعمله بالطابع الإسلامي الذي يملك الحساسيات الذاتية ضدّ كل ما هو كفر وباطل وظلم وشر. . . وإن الطموح الكبير للإنسان المسلم، هو أن يتخلَّص من الازدواجية الشخصية التي تتمثَّل في اختلاف الموقف بين ما هو ذاتي وما هو رسالي، فيدافع عن الذات ولا يدافع عن الرسالة. (م.ن، ص 138).

إنَّ من أهداف الإسلام، تحرير الإنسان من الداخل، في عملية هزة روحية تربطه بالله مصدر القوّة، وتريه حركة القوة الإلهيَّة في الكون، ليخفِّف من تأثير المتألّهين في ذواتهم، المسيطرين على حركة القوّة الماديّة، الذين يعملون على تأكيد قوَّتهم في الواقع النفسي للناس، حتى يشلّوا حركتهم عن أيّ تحرك مضادّ، الأمر الذي يفرض مواجهةً قويةً متعددة الوجوه، لتفريغ الروحية الإنسانية للإنسان المسلم من أي شعور بالخوف من هؤلاء، حتى يملك إرادته الحرة في اتخاذ قراراته المستقلة المنسجمة مع خطّه الإسلامي الّذي يريد الله أن يتحرك فيه ليصل إلى رضوانه. (المنطلق، العدد 54، شوال 1409/ أيار 1989 الصحوة الإسلامية).

وإذا كانت هذه منطلقات الصحوة وأهدافها، فما هي صورة الخطاب الإسلامي في فكر السيد؟

# عاشراً: الخطاب الإسلامي

يقرر السيد منذ البداية، أن للخطاب في حركة الدعوة إلى الإسلام، الدور الأساس في انفتاح الوجدان الإنساني على الإسلام، وذلك من خلال انسجامه مع مستوى الذهنية العامة في طريقتها في تكوين التصورات والانطباعات المتنوّعة، وإدراك القضايا العامة، وتحريك المشاعر والانفعالات، وتقديم المضمون الحيويّ الذي يلتقي مع الحاجات الإنسانية والمنطق العام الذي يرتكز على العقل تارةً، وعلى العاطفة أخرى. وقد يدخل في تزاوج بينهما، تبعاً للمفردات التي تختلف حركتها في النفس، من خلال التأثيرات المضمونية في علاقتها بالحسّ والعقل والوجدان، وفي نوعية الأسلوب وصلته بالأجواء المهيمنة على الواقع والكلمات المتحرّكة في الخطاب.. ثم حركة الرصد المستمرّ للمتغيّرات في الأحداث والأشخاص والعلاقات والمواقف والموقع.

ويرى أنَّ ذلك هو الخط العام الذي لا بدَّ للخطاب الإسلامي من أن يتمثل به، في حركة تجدد دائم في الشكل والمضمون والحركة والمنهج والصّوت والصدى، لأن الإنسان الذي يتوجّه الخطاب إليه في عقله وقلبه ورغباته ومخاوفه، هو مخلوقٌ متحرّك من موقع الإرادة في ذاته، متغيّر تبعاً للمؤثرات التي تترك آثارها المختلفة على كيانه، ما يجعله بعيداً عن الاستقرار الذاتي الذي يربطه باللّون الواحد، والمضمون المحدّد، والشكل الخاص، والمنهج الثابت، وهذا ما يفرض التوازن بين خصوصيّة الخطاب وخصوصية الإنسان. (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 289).

يقرر السيد هذه القاعدة نقطة انطلاق للخطاب الإسلامي، لأنه لاحظ أنَّ الخطاب العام الإسلامي هو «خطاب وعظي فوقيّ، لا يلامس الواقع، بل يمثل هروباً من الواقع، لأن الكثيرين من الوعّاظ لا يريدون أن يضعوا أيديهم على الجرح، بل يريدون أن يعظوا الجرح في أن يدبّر أمر نفسه». (الندوة، ج1، ص 539).

وخطاب السيد هو «الكلام الذي يتوازن فيه المعنى والواقع، بحيث

تتطابق الفكرة مع الحاجة، والأسلوب مع الذهنية، ولن يتحقق هذا إلا بتوفر شرطين: امتلاك «ثقافة اللغة» في خصوصياتها الإفرادية والتركيبية، وأسرارها الدلالية والإيجابية والإيمائية، وأساليبها التعبيرية، وامتلاك «ثقافة الواقع» على مستوى الإنسان والظروف والأجواء والأوضاع، بحيث يصل الخطاب إلى عقل الإنسان وقلبه من أقرب طريق. (الحركة الإسلامية. . . ، ص 290).

ثم يلاحظ السيد، أن أبرز مشاكل الخطاب الإسلامي المعاصر، يكمن في الخط التقليدي الذي ينطلق من مفردات الاجتهادات التاريخية وأساليبها، والذي يغيِّب المتغيرات الكبيرة التي تحكم الواقع في تطور قضاياه وحاجاته ووسائله وعلاقاته، سواء من ناحية طريقة الحكم وعنوانه وإرادته وتنظيمه، أو من ناحية الأوضاع السياسية التي تحيط به، أو من جانب التحديات الفكرية التي تترك تأثيراتها على المسألة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، أو من حيث واقع الاستكبار العالمي المتحالف أبداً مع الكفر العالمي، بحيث «نلاحظ أنَّ اللّغة التي يتحدث بها هذا الاتجاه على صعيد المضمون والأسلوب، لا تتناسب مع مفردات اللغة المعاصرة» (م.ن، ص 292).

ومما يزيد الطين بلة في هذا الاتجاه، استغراق أتباعه في الجانب الغيبي المطلق، بحيث تحولت حركة الحياة عندهم إلى حالة غيب، وذلك من خلال التأكيد أن «الإيمان بالغيب» يمثل قاعدةً مهمةً من قواعد الإيمان الإسلامي. ولذلك، كانت الأجواء الغيبية هي الأجواء الغالبة لديهم في تفسير التاريخ والواقع، وفي تحريك الخطوات نحو المستقبل، متناسين ـ كما يلاحظ السيد بحق ـ أن الله سبحانه قد سنّ للحياة سنناً تحكم حركتها، وخطَّط للإنسان، في حياته الفردية والمجتمعية، قوانين عامة في طبيعة علاقته بالوجود من حوله، «ولذلك، فلن يكون التفسير الطبيعي للأحداث والتطورات والأوضاع العامة، خروجاً عن الإيمان بالغيب، واستغراقاً في الاتجاه المادي، لأنَّ حيثيات الطبيعة في دائرة السنن الكونية، والقوانين الطبيعية، هي من غيب الله الذي لا نعرف عمق أسراره». (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 293).

هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية، فإنَّ الاستغراق الغيبي في الشخصيات القدسية، حوّل أصحابها إلى مخلوقات غيبية لا علاقة لهم بالوجود الحسيّ الماديّ إلا من حيث الشكل، وربما كان السرّ في هذا الاتجاه، هو فقدان «المنهج التوثيقي» للتراث الإسلامي، وهنا لا بدَّ من اعتماد «البحث العلمي» في توثيق الفكرة في مصدرها ومضمونها». (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، 293).

هذه الأمور ـ وسواها ـ طبعت الخطاب الإسلامي القائم بسلبيات عديدة، وتطلّعات محدّدة، نتوقّف عند أبرزها:

ـ إن هناك الكثير من مفردات هذا الخطاب يثير إشكالات الماضي في قضاياه ومشكلاته، ويعمل على تحريك نزاعاته وخلافاته، لإشغال الساحة بالأوضاع السلبية التي لا علاقة لها بالواقع من قريب أو بعيد، بل قد نجد أنهم يخلقون لنا أكثر من مشكلة أو فتنةٍ، قد تعطل على الحركة الإسلامية خططها وبرامجها وتحالفاتها مع أكثر من حركة إسلامية أو أي مجتمع إسلامي آخر.

ـ إن بعض الإسلاميين يثيرون في خطابهم بين وقتٍ وآخر، قضايا هامشية أمام تحديات الكفر والاستكبار المتَّصلة بالقضايا المصيرية الكبرى، ما يضعف من اندفاع التحدي في ساحة الصراع، ليتضاءل ويضعف تحت تأثير القضايا الصغيرة، وبذلك تدخل الحركة في متاهات الجزئيات التي تأكل الكليات.

ـ إن العنف المسلَّح الذي تأخذ به بعض الحركات الإسلامية كوسيلةٍ وحيدة للوصول إلى النتائج السياسية الحاسمة، قد يدفع بالحركة إلى التطورات السلبية لوسائل العنف، بحيث قد يدفعها الآخرون ـ من الأنظمة التي تقف ضدَّ الإسلاميين في الداخل، أو القوى الكبرى المستبدة في الخارج ـ إلى القيام بأعمالٍ لا تتناسب مع الصورة الأخلاقية العامة للمنهج الأخلاقي الإسلامي، كما قد نلاحظه في خطف الأبرياء أو قتل الأجانب، أو الاعتداء على المثقّفين، ونحو ذلك من الأساليب التي قد تكون لها مبرراتها أمام الضغوط القاسية التي تطبق على الحركة الإسلامية، بحيث لا يكون لها

مناص إلا القيام بها للدفاع عن مواقعها وأشخاصها، ولكن النتائج السلبية التي قد تترتَّب على ذلك، ولا سيَّما في دائرة الإعلام السلبي، ربما تشوّه صورة الحركة الإسلامية، حتى لدى الناس الذين يتعاطفون معها.

إنَّنا نؤمن ـ يقول السيِّد ـ بأنّ العنف الذي يقوم به الإسلاميون في أكثر من موقع، كان ردّ فعل على عنف الأنظمة المحلية في البلاد الإسلامية التي خنقت الحريات، ولم تسمح لمواطنيها بالتحرك السياسي والإعلامي، أو ردّاً على خطط القوى المستكبرة التي تحرك أجهزتها الاستخباراتية لإرباك الواقع الإسلامي، ولكن هذه الجهات تعمل على إيقاع الإسلاميين في بعض الأخطاء الكبيرة في ممارساتهم السلبية، بحيث تعزلهم عن الرأي العام في الداخل، وتشوّه صورتهم في الخارج. لذلك، لا بدَّ من دراسة حركة الفعل وردِّ الفعل في خطِّ المواجهة بين الحركة وأعدائها، بحيث تبتعد عن الوقوع في الأخطاء التي تفرض عليها، لتنطلق في خطتها المرسومة من دون أخطاء ولا مشاكل.

ـ إن «البعض» من الإسلاميين، لا يزال يأخذ بأساليب الانفعال التي تتحرك في عناوين غير مدروسة، في الوقت الذي تجاوزت المرحلة هذا اللون من الخطاب الانفعالي، لأن لكل مرحلة أسلوبها، تبعاً لنوعية التحديات التي تمرّ بها، وهذا مما قد يسيء إلى القضايا المصيرية المطروحة في وجدان الرأي العام، الّذي يحتاج إلى أسلوبٍ جديدٍ يتميَّز بالموضوعية والتعقل والحسابات الدقيقة. إنَّا لا نقول بعدم حاجة الخطاب إلى جرعةٍ من الحماس الوجداني، والتوتر الروحي، الذي يمنح الواقع الشعبي حالةً من الإثارة، ولكننا نتصور أن الموقف الانفعالي يحتاج إلى الكثير من الحساب العقلي، والنظرة الموضوعية، ليتوازن الخطاب في دائرة العقل والانفعال، حتى لا يغرقنا هذا الانفعال في الخيال، ولا يجمّدنا العقل أو الموضوعية في الأرض الباردة.

ـ إن هناك قضايا جديدة لا بدَّ للخطاب الإسلامي من أن يتحدَّث عنها بقوّة وإثارةٍ وتركيز، كقضية الحريات الإنسانية، وحقوق الإنسان، والتنمية، والنمو السكّاني، والإرهاب، والتخلف، وما يسمى بالنظام العالمي

الجديد، حتى لا يضيع المسلمون في متاهات الطروحات والإثارة الإعلامية، والاهتزازات الواقعية المتحرّكة في هذه المفردات، ولنكون في موقع الفعل الذي يؤكّد مفاهيمه في القضايا، بدلاً من موقع ردّ الفعل الذي يمثّل خطَّ الدفاع أمام اتهامات الآخرين، فنكون صدى لهم وللطريقة التي يعالجون بها الأمور، فإنَّ ذلك هو الذي يؤكّد أصالتنا الفكرية والواقعية.

ـ إن التحديات التي تواجه الإسلاميّين ـ والمسلمين جميعاً ـ في قضايا الصهيونية والاستكبار العالمي، والظلم الداخلي، تتحرك ـ بأجمعها ـ في الخط العسكري والأمني والسياسي، الأمر الذي جعل هذا الجانب من الواقع الإسلامي في ساحة الصراع، هو الشغل الشاغل للحركات الإسلامية، بحيث ابتعدت كثيراً عن الجانب الثقافي الذي يمثل التكوين الداخلي الذاتي للحركة الإسلامية، كما يقدِّم صورة الإسلام المشرقة للعالم، ويحرّك الأفكار الإسلاميَّة في مواجهة الأفكار الأخرى التي تعمل على إطلاق التحديات في وجه الإسلام.

يخلص السيد بعد هذا، إلى التأكيد أن التوازن في الخطاب الإسلامي بين ما هو عسكري وسياسي، وما هو فكري وثقافي، هو الذي يضع هذا الخطاب في إطاره الصحيح، ويحقّق له الكثير من النتائج الايجابية على صعيد الحاضر والمستقبل في ساحة الصراع الفكري والسياسي والأمني، لأن التحرك الخارجي لا ينطلق بقوة إذا لم يكن البناء الداخلي في الحركة الإسلامية والواقع الإسلامي قوياً في مضمونه، منفتحاً في آفاقه، متوازناً في مواقعه وتطلعاته وحاجاته وأهدافه، فلا يطغى جانب على جانب، ولا يقوى موقع على حساب إضعاف آخر، إلاّ في حالات الضرورة. (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 302 ـ 304).

كما يرى السيد أنَّ الإسلاميين ـ بل وكّل المسلمين ـ يتعرّضون لحرب عالمية ثقافية وسياسية وأمنية واقتصادية، فلا بدَّ من أن ندرس مواقع التحدي وأساليبه وأولوياته وخلفياته ونتاجه، لنكون على بصيرة من أمرنا، وأن ننفتح على الآخرين في حركة الحوار مع الشعوب، واحترام

أمنها، والعمل على التفريق بينها وبين حكوماتها، «ومن المصلحة، أن نمتنع عن الخطاب السياسي الذي يتضمَّن التهديد العدواني للشّعوب، لمجرَّد أن حكوماتها تضطهدنا، أو أن نقوم بعمل سلبي ضد بعض مواطنيها الأبرياء، لأن ذلك قد يسيء ـ بطريقة وبأخرى ـ إلى النظرة إلى الإسلام الذي ننتمي إليه ونتكلم باسمه، فضلاً عن مشكلة شرعية ما نقوم به. . . إذ نخشى أن بعض الممارسات السلبية في الخطاب والممارسة، قد تساعد أجهزة الاستخبارات الدولية التابعة إلى هذه الدول على التحرّك ضد مصالحنا، سواء في الإعلام، أو في الخطط العدوانية الموجهة ضدّنا. . . وقد تفرض علينا الضرورة الأمنية القيام ببعض الأعمال السلبية، من أجل حماية مواقعنا وأهلنا ومجاهدينا، ليكون ذلك رادعاً للعدوان في حركة التوازن الواقعي، ولكن لا بدَّ من أن تكون المسألة مدروسةً بشكل دقيق جداً. . . فالقضية ليست قضية عرضٍ لعضلات القوَّة، ولكنها قضية سلامة الإسلام والمسلمين». (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 304 ـ 305).

وفي عملية تقييم شبه ميدانية للخطاب الإسلامي المعاصر ـ في لبنان على سبيل المثال ـ يسجَّل على هذا الخطاب عددٌ من المآخذ، أبرزها: الارتجال في محطات عدة؛ منها مسألة الدخول في السلطة، والموقف من النظام اللبناني، وتنظيم الأوضاع المحلية للناس، فيما بين المطالبة بحكومة مسلمين، أو دولة إسلامية، أو ديمقراطية عددية، أو دولة الإنسان، أو دولة بلا دين. . . ، ثم محدودية هذا الخطاب بحكم كونه يخاطب شريحةً معيّنة، والانفعال في كثير من حالاته أمام الأحداث والتطورات، والخجل في بعض المواقع، وعدم القدرة على التصدي للمشاكل المطروحة، مع أنها من صلب الفكر الإسلامي، (المرأة، والأسرة، والموسيقى، النظام السياسي، البيئة. . . )، وعدم الجرأة على النقد الذاتي والمصارحة، واعتبار ذلك كأنه عيب، ورفض الآخرين الذين يفعلون ذلك. (م. ن، ص311).

أما أبرز آثار هذا الخطاب، فهي ظاهرة في أمور عدة، أهمها:

استجابة معقولة للخطاب الإسلامي من قبل الناس، تقبّل لهذا الخطاب من قبل الآخرين، ما أدى إلى توجّههم نحو الحالة الإسلامية، لما تمثّله من

قوة سياسية ورأي عام، احترام القوى السياسية المتنوعة للحالة الإسلامية، بل والعمل أحياناً للانضواء ضمن طروحاتها والتنسيق معها، طغيان المصطلحات النضالية، كالجهاد والتضحية والشهادة والعدو والقوة والنصر، وغير ذلك من الخطاب في زمن الارتداد والهزيمة العامة، وهذا أمر هام جداً، مقدرة الخطاب الإسلامي على إثبات الهوية بشكلٍ عام، وخصوصاً مع الطريقة التي شقَّها السيد لجهة العقلنة في طرح الأمور، والدعوة الدائمة إلى الحوار، والبساطة في الأسلوب، والشمولية في طرح المسائل، والصلابة في المواقف، المصحوبة بمرونة فائقة في الحركة، وقبل هذا كله، وبعد هذا كله، الجرأة في طرح العديد من القضايا الفكرية العامة التي تثير الساحة سلباً أو إيجاباً. (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، ص 312 ـ 313). غير هيَّاب ولا وجل، وذلك انطلاقاً من رسالة وهب حياته وفكره من أجلها، ألا وهي العمل الصَّادق والدؤوب على تحقيق الوحدة الإسلامية في إطار التنوع.

ونتيجةً لحرص السيد على تناول مختلف القضايا المرتبطة بالفكر الإسلامي، كان لا بدَّ له من التوقف عند مسألة المسافة ما بين الواقع والتنظير، ما بين النظرية والتطبيق.

## حادي عشر: النظرية والتطبيق

يجيب السيد عن سؤال يتردَّد على شفاه كثير من المؤمنين، قوامه أننا عندما نتحدث عن الإسلام في القرآن والسنة، يبدو مشرقاً، وعندما نتطلَّع إلى أوضاع المسلمين، تقترب الصورة من المأساوية، إن لم تكن مأساةً بالفعل، فهل يعني هذا أن الإسلام بعيد المنال وصعب التحقق؟!

على الرغم من صورة الواقع السوداء، يبدو السيد متفائلاً: يقول: صحيح أننا لا نملك نظاماً إسلامياً خالصاً، ولكن عندنا مسلمون، وهؤلاء يعيشون الإسلام ليس 100٪، ولكن بنسب متفاوتة، وهذا يعني أن الإسلام يتحرك في العالم، ويكفي في المجتمع أن يصلي ويصوم ويدفع الحقوق ويحجّ، ويكون في مظهره إسلامياً، كما في مظهر الحج، حيث يحجّ كلّ سنة مليونا مسلم، وكذلك في العمرة على طول السنة. نعم، يمكن أن

نطوّر هذه المظاهر، وأن نؤصّل الإسلام ونجذِّره في حياة المسلمين.

ويرى السيد أنَّ العلَّة في ذلك، هي أن الكثير من الناس يفكرون تجريدياً، ولذلك يبتعدون عن الواقع، في حين أن الله عندما أرسل النبوات، كان يعلم أنها لن تحقق رسالتها في الواقع بنسبة 100٪. . كذلك «لا تفكروا عندما تنطلقون إلى أهدافكم في الـ 100٪، ولكن ليكن هذا هدف طموحاتكم، وليكن الواقع فيما يخضع له من حركة مسؤوليتكم بحسب ظروفه وعناصره». (الندوة، ط1، 1418هـ/ 1998م، ج3، ص 80).

ويعلّق السيد على من يرون أنَّ العلَّة تكمن في كون الفكر الإسلامي يتَّسم بالتجريد، فيؤكِّد رفضه لمقولة أن الفكر الإسلامي بمجمله تجريدي، ويرى أن الفكر الإسلامي قد عالج كثيراً من القضايا العملية والعلمية بشكل تفصيلي، قد يكون الفكر الفلسفي تجريدياً، لأن الفلسفة بطبيعتها تجريدية، وهي تمثل عملية تفسير الكون، وتفسير الألوهية وتفسير الظواهر، وعلاقة الإنسان بالكون، وعلاقة الكون بالله. فهذه الأمور، بحسب طبيعتها، هي قضايا تجريديَّة فلسفيَّة، ولكن عندما نجد شخصيّةً مثل شخصيّة الشَّهيد السيد محمد باقر الصدر (رض) يعالج المذهب الاقتصادي في الإسلام، أو (البنك اللاربوي في الإسلام)، فإنه لا يعالجه تجريدياً، بل يعطي حلولاً عملية، ولكن المسألة هي أن الواقع لا يحتضن الإسلام، فالإسلام لا يتحرك في الواقع، لا من جهة أن الفكر الإسلامي لا ينتظم مع الواقع، بل لأن الواقع لا يستجيب للفكر الإسلامي ليتجسد فيه.

إن كثيراً من التجارب الإسلامية هي تجارب واقعية، ومنها التجارب الإسلامية الفقهية، فهي ترتكز على قواعد فكرية، ويعتبر هذا اللون من الفكر فكراً واقعياً، وعندما نتحدث عن «الإسلام ومنطق القوة»، و «الحوار في القرآن»، فإن الفكر الإسلامي فيها يتحدث عن نظريّة مكرسة للواقع السياسي، من خلال نظرته إلى الأحاديث السياسية، ونظرته إلى المذهب العالمي الجديد. فالفكر الإسلامي الآن يتحرك بطريقة ميدانية، بحيث يحاول أن يحول الفكرة التي تتمثل في الخط العام إلى حركة الواقع.

ومن هنا، فنحن نعتقد أن المراحل الأخيرة ـ يضيف السيد ـ وقد

شاركنا في الكثير من تجاربها، قد واجهت التحديات التي يتعرض لها الإسلام في ساحة الصراع، لقد واجهنا الكثير ولدينا تجارب كثيرة، ولست أتحدث هنا بطريقة ذاتية، ولكن بطريقة موضوعية، حتى صار بإمكان الناس أن يجدوا الفكر الإسلامي يمشي في الشارع، ويتحرك مع الناس في حياتهم العملية، لذلك أتصور أن المرحلة الأخيرة التي دخل فيها الإسلام في قلب ساحة الصراع، استطاعت أن تعطينا نتاجاً فكرياً إسلامياً بشكل تفصيلي، وبشكل واقعي أيضاً. (المعارج، المجلد الثامن، ص 44 ـ 45، الندوة، ج1، ص 527 ـ 538).

ومع ذلك، يأخذ السيد على الكثير من المؤمنين من أتباع أئمة أهل البيت(ع)، الذين لم يتغيروا، ولم يعيشوا في واقعهم وحركتهم تعاليم الإسلام وسيرة رموزه، ما ولَّد مسافةً بين الإيمان والواقع، يأخذ على هؤلاء أنهم التزموا الرموز في موقع الذات لا في موقع الرسالة، ويروي عن الإمام الباقر(ع) قوله: «أيحسب الرجل أن يقول أحبّ علياً وأتولاّه ثم لا يكون فعّالاً، فلو قال إني أحبّ رسول الله، ورسول الله خير من علي، ثمّ لا يعمل بعمله ولا يتّبع سنّته، ما نفعه حبّه إياه شيئاً... من كان لله مطيعاً فهو لنا وليّ، ومن كان لله عاصياً فهو لنا عدوّ، والله ما تنال ولايتنا إلا بالورع والعمل». فبالورع تقرب المسافة بيننا وبينهم. (الندوة، ج18، ص 451).

وإضافةً إلى الورع، يسعى السيد إلى تقديم حلولٍ للنهوض بالجانب السلوكي، لنصل إلى المجتمع المسلم، ملاحظاً أن الله اختصر هذا الموضوع كله بشكلٍ مكثَّف جداً في سورة **﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾** (العصر: 1 ـ 3). فالمشكلة هي أننا عندما نتحرك، فإننا نتحرَّك كأفراد، بحيث يعيش كل إنسان مع نفسه ولنفسه، لكن الله يريد لنا أن نعيش الحياة الفردية والاجتماعية، أي كن مؤمناً وكن من الصالحين... ثم كمجتمع، إذا أصبح الحق تكليفاً، فلا يمكن للناس أن يضعفوا عن الحق أمام التحديات، وإذا حصل ذلك، فعليهم أن يتواصوا بالحق بحيث يوصي بعضهم بعضاً، وأن لا يسقطوا أمام الباطل. وإذا جاءت التحديات قاسيةً، بحيث أرادت أن تسقط الناس، فإنهم يتواصون بالصبر. ولذا فإن

علينا أن نعمل على أن ننتج ولو مجتمعاً صغيراً يكون نموذجاً من الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر. (الندوة، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 200م، ج6، ص 570 ـ 571).

يتوجه السيد بعد ذلك إلى المؤمنين، ليؤكد لهم أن هناك خطاً واحداً يريد الله أن يركِّزه في الحياة، وهو خط التطابق بين القول والعمل، وخطّ الانسجام بين النظرية والتطبيق، لا يكفي أن يكون قولك قول المؤمنين، بل لا بدَّ من أن يكون عملك عملهم، ولا يكفي أن يكون قولك قول الصادقين، بل لا بدَّ من أن يكون موقفك موقفهم، وهكذا في كل العناوين التي تريد أن تمنحها لنفسك، عنوان الصلاح أو الإخلاص أو الجهاد، كل هذه العناوين لا بدَّ من أن تجد سبيلها إلى حياتك في كل مواقفك، لأنك عندما يكون قولك في جهة، ويكون عملك في جهة أخرى، فإن ذلك يوجب مقتاً كبيراً عند الله. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ **تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ**﴾ (الصَّف: 2 ـ 3). (صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، توثيق لخطب الجمعة لعام 1989، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م، 161 ـ 162).

لكنَّ مسؤولية المؤمن لا تقف عند هذا الحد، بل عليه أن يحرك هذا الخط في حياة الناس من حوله، فإذا أراد أن يتبع شخصاً في أيِّ موقفٍ من المواقف، فعليه ألا يكتفي بالاستماع إلى كلامه لمنحه الثقة، «فالكثيرون من الناس يعرفون كيف يزينون كلامهم بشحناتٍ عاطفية وحركاتٍ تأخذ عقول الناس. . . وهكذا ينطلق الناس في عواطفهم من خلال الشعارات التي يؤمنون بها عاطفياً، فإذا كانوا طائفيين، فإن هناك من يحاول أن يعزف لهم على الوتر الطائفي ليرقصوا حوله، وإذا كانوا إقليميين أو محليين أو قوميين أو أي شيء آخر، فإنهم يجتمعون حول من يدق الطبل الإقليمي أو المحلي أو العائلي أو القومي وما إلى ذلك. . . المسألة هي أن كثيراً من الناس يعيشون على السطح من شخصياتهم، ولا يعيشون في العمق من قضاياهم. . . وإن الله تعالى يعلِّمنا ألا نستعجل بإعطاء الثقة. (م.ن، ص 162 ـ 164).

ويتوقف السيد عند الآية الشريفة: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ﴾ (البقرة: 204). فهذا النموذج قد يحدّثك عن العدل والحرية والمساواة... ولكنه في الواقع كاذب مخادع... وهو أشد ضرراً على الناس، وخصوصاً إذا ما أصبح الآمر الناهي... فهو يخدع الناس، ويعيث في الأرض ويفسد فيها، وينشر العداوة والبغضاء في المجتمع، محاولاً إفساد أخلاق الناس... (صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، توثيق لخطب الجمعة لعام 1989، ص 165).

على هذا الأساس، لا بدَّ لنا في كل هذا الصراع الذي نعيشه، على مستوى الواقع في الداخل، وعلى مستوى الواقع الإسلامي في الخارج، لا بدَّ لنا من أن لا نتحرك مع الأقوال، بل أن نتحرك مع الأفعال، وأن نحدِّق في كثير من الذين ينطلقون في مواقع المسؤولية، ونحدق بخلفيات مواقفهم وطبيعة مواقعهم التي يتحركون فيها، لأن القضايا التي تتحرك في كل هذا العالم الذي نرتبط به من قريب أو بعيد، هي القضايا التي يخشى منها على كثير من مواقعنا كمسلمين ومستضعفين، ولأنها القضايا التي يخشى منها على مصيرنا فيما هي قضية العدالة وقضية الحرية. باختصار، الأفعال هي الأساس لا الأقوال.

ولما كان السيد شديد الحرص على ارتباط الإسلام بالعقلانية والواقعية، كان لا بد للفكر الإسلامي من أن يواجه أيديولوجيات متنوعة، فهل هذا يعني أن الإسلام هو الآخر أيديولوجيا؟ وكيف ينظر السيد إلى هذه المسألة؟

## ثاني عشر: الإسلام والأيديولوجيا

اعتبر أنطوان دستوت دي تراسي (1754 ـ 1863) ـ وهو فيلسوف ورجل سياسة ـ أنّ كلمة أيديولوجيا تعني علم أفكار جديد، وقد أراد إطلاق قواعده في كتاب «عناصر الأيديولوجيا» (أربعة أجزاء 180 ـ 1815).

كانت الأيديولوجيا أول الأمر تعني علم تشكل الأفكار وشروط ولادتها وتطورها، (من الإدراكات إلى الأفكار المجردة)، إلى قوانين تنظيمها

(القواعد والمنطق)، إلا أن غايتها تذهب إلى ما هو أبعد. وتعتبر الأيديولوجيا نفسها مشروعاً علمياً وتربوياً في آن واحد. وهو علمي لأنه يخرق أسرار الأفكار، ويحدِّد بذلك مسيرة الفكر «الصحيح»، وتربوي، لأن الهدف الأبعد هو نقل قواعد التي تعتبر «صحيحة» إلى العدد الأكبر.

حاول أنطوان دستوت دي تراسي أن يلم حول مشروعه كوكبةً كبيرةً من المؤلفين (مركز دي كوندورسيه، قسطنطين فولني، فيليب بينال، جان باتيست لامارك. .) شاركوا في الثورة، وعملوا في حقلي السياسة والتربية، وكانوا الأساس في إنشاء (الليسّيهات). . وحين حل نابليون على رأس السلطة، انقسم جماعة الأيديولوجيا حول الموقف الذي يجب اتخاذه إزاء هذه الإمبراطورية الجديدة، بل إن نابليون نظر بازدراء إلى هؤلاء المثقَّفين الذين شكلوا مجموعة ضغط في مجلس الأعيان، «فهم حالمون وأصحاب خطابات وماورائيون يمكن قذفهم في الماء». من هنا، اتخذت كلمة الأيديولوجي وأيديولوجيا معنى سلبياً كما نعرفه اليوم. وصف نابليون العقيدة الأيديولوجية «بالميتافيزيقا المظلمة». ثم لاحقاً استعمل كارل ماركس عبارة «أيديولوجيا»، ليشير إلى أفكار الفلاسفة الألمان ما بعد هيغل، الذين انتقدهم صراحةً في كتابه: « الأيديولوجيا الألمانية» (1845).

بعد ذلك، أخذت هذه الكلمة المعنى الحالي، فاستخدمت للإشارة إلى الأفكار الخاطئة، ولا سيما في المجال السياسي: « الأيديولوجيا، إنّها أفكار خصمي السياسية»، هذا ما يقوله ريمون آرون بتهكم.

أطلق كارل ماركس قواعد التحليل النقدي للأيديولوجيات، ويستند هذا التحليل إلى نقاط متعددة.

تعتبر الأيديولوجيات جملة التمثلات والمثالات والقيم الخاصة بطبقة أو بمجموعة اجتماعية. هكذا تتوافق القيم الفردية والمساواتية بحسب كارل ماركس، مع الأيديولوجية البرجوازية الصاعدة. بعد ذلك، اعتبرت الأيديولوجيا رؤيةً خاطئةً للواقع، فهي توصل إلى الاغتراب، بمعنى أنها تقلب الواقع وتخفي الوقائع وتجعلها خلف ستار من دخان. هكذا تعتبر تصورات الفلاسفة الألمان العفوية، التي تؤمن بقوة الأفكار الكلية، رؤيةً

خاطئةً ومثالية. ويعتبر كارل ماركس التاريخ والأفكار نتاج نشاط الإنسان العملي، فالأيديولوجيا هي «العالم المقلوب»، حيث يخيل إلينا أن الأفكار تعيش في عالم مستقلّ يحدِّد مسيرة التاريخ. يعتبر هذا التصور الأيديولوجي نتاج الفصل بين الفكر والعمل، والفصل بين العمل الفكري واليدوي.

أخيراً، ولأنها نتاج موقعٍ اجتماعي معين، تعتبر الأيديولوجيا «بنيةً قديمة»، وعلى مستوى المَجموعة، هي انعكاس لموقع الطبقة الاجتماعي، وعلى مستوى المجتمع، تعتبر الأيديولوجيا نتاج الطبقة المسيَّرة التي تنزع لتبرير سلطتها وتشريعها باستخدام قيم كلية. لا تخلو نظرية ماركس النقدية من عناصر القوة. أما المفارقة، فهي أن الماركسية التي أرادت أن تكون ضد كل أيديولوجية، وأن تكون من «أسلحة النقد»، قد صارت بدورها من أبرز الأيديولوجيات السياسية في القرن العشرين، إلى حدِّ اعتبارها من قبل ريمون آرون «ديناً علمانياً».

امتداداً لكارل ماركس، حملت نظرية كارل مانهايم (1893 ـ 1947) رؤيةً موسعةً للأيديولوجيا، يركِّز المفكِّر الألماني فيها على كون الأيديولوجيا رؤيةً شموليةً للمجتمع «رؤية للعالم». وحين تفرض على المجتمع بكامله، تصبح مصدراً للاستلاب. إنها حالة الأيديولوجيات المسيطرة التي تحاول محو تناقضات المجتمع الداخلية. حين تستخدمها القوى الثورية تصبح أيتوبيا، وإذا وضعت الأيديولوجيا في خدمة الثورة، يمكن أن تصبح أداة معركة.

بعد السبعينات، قام بعض الكتاب الذين ينتمون إلى تيار ما بعد الماركسية، بالابتعاد عن الماركسية وعن الأيديولوجيا بوصفها بنية فوقية، إذ اعتبر كل من موريس غودلييه وكورناليوس كاستورياديس، أن الأيديولوجيا ليست أداة تبرير للسلطة التي تحجب علاقات القوة وحسب، بل هي تشارك، وبوصفها شكل مخيال السلطة، في بناء النظام الاجتماعي، ولا يمكن اعتبارها تبريراً ما بعدياً. إن الأيديولوجيا هي ركيزة السلطة، ولا يمكن تعريفها بمجرد قناعٍ يحجب الواقع.

وفي المرحلة نفسها، تركت الأيديولوجيات حقل الماركسيين

الحصري، لتصبح موضوع دراسة من جانب علم الاجتماع. ففي فرنسا، برزت محاولات متعددة ومفيدة، هدفت إلى بناء علم اجتماع حقيقي للأيديولوجيات (بيار إنسارت، جان بشلر، ريمون بودون، إدغار مورين).

اقترح بيار إنسارت على سبيل المثال، استخلاص الخيوط المشتركة في كل أيديولوجيا: إنها تشكل نظام تأويل للواقع الاجتماعي المنظَّم حول نواةٍ من التمثلات الأولية التي تستخدم أداة قراءة للواقع وإطاراً للعمل. ثم اقترح توصيفاً للأيديولوجيات: الأيديولوجيات الرسمية (الملكية على سبيل المثال، التي تحاول تقديس النظام الاجتماعي والملك الذي يجسّده)، أيديولوجيات «المتمردين» (التي تقوم على أفكار خلاصية). ثم يشير المؤلف إلى وجود تعددية عند منتجي الرأي في النظام الديمقراطي، وبذلك لا يمكن رد الأيديولوجيا إلى « الأيديولوجيا المسيطرة» فقط. كما يعتبر بيار إنسارت أن الأيديولوجيا تستند إلى الأهواء، وتحاول تحريك مشاعر الحبّ والكراهية. إزاء هذه الرؤية التي تستند إلى المقاربة العاطفية، حاول ريمون بوردون البرهنة على أن الأيديولوجيا مسألة عقل لا مسألة هوى، وأنها قد تحصل نتيجة فكر عقلي، ولكنه ليس فكراً معصوماً.

وبغض النظر عن بعض المشاريع الهادفة إلى بناء برنامج بحثٍ حقيقي، فإن دراسة الأيديولوجيات السياسية لم تصبح أبداً حقل دراسة موحّداً تماماً. وبعد الثمانينات، صارت كلمة أيديولوجيا قابلةً للاختفاء من قاموس العلوم الاجتماعية، ليصبح مجال بحثها مشتتاً بين تاريخ الأفكار السياسية، تحليل الخطاب السياسي، دراسة المخيالات الاجتماعية، الميثولوجيا السياسية، تحليل التمثلات الاجتماعية، ودراسة الأفكار (معجم العلوم الإنسانية: ، ص 121 ـ 125).

إذا كانت هذه النظرة للأيديولوجيا في الفكر العالمي ـ ولو بإيجاز شديد ـ فما هي نظرة السيد إلى علاقة الأيديولوجيا بالإسلام؟

يحدد السيد الأيديولوجيا بأنها تمثل خطاً فكرياً يرسم للإنسان قاعدةً ينطلق منها لممارسة الحياة في طريقة علاقته مع الآخرين. إذاً كيف نواجه هذا العصر. . .؟ إننا كي نواجهه، لا بدَّ من أن نرسم خطةً فكريةً من

حيث حرية الإنسان المطلقة ونظامه الاقتصادي ونظامه السياسي، وكيف ينبغي أن تكون علاقات الإنسان مع الإنسان، لذلك فهذا كلام لا بدَّ من أن يبحث صاحبه بنفسه عن مصاديقه، لأنَّ كثيراً من الناس قد يتكلَّمون ولا يعيشون الفكرة، كما يقول البعض منهم إننا نعيش نهاية التاريخ، فما هو هذا التاريخ؟

إن التاريخ هو أحداث الإنسان في حركته في الواقع وفي الحياة، ومع الإنسان الآخر، هذا هو التاريخ، فإذا انتهت فترة من التاريخ، أو انتهت مرحلة، فسوف تبدأ مرحلة أخرى، لا يمكن فصل الماضي عن الحاضر، لأن الحاضر هو مولود الماضي، كما أن المستقبل مولود الحاضر، وتبقى الأيديولوجيات مع الإنسان في جميع مراحل حياته، لأنها تمثل الأفكار التي تحدد طريقته في الحياة، ومفاهيمه في نظرته إلى الكون والإنسان. (المعارج، المجلد الثامن، ص 114).

انطلاقاً من هذا المفهوم الشامل المتحرك والمبسط لمعنى الأيديولوجيا، يرفض السيد اعتبار الالتزام بالضوابط الأيديولوجيّة، سواء كانت عقائديةً أو نظريةً، معيقاً للإبداع، لأن مسألة الإبداع تنطلق في رأيه من حالة القلق الفكري التي يعيشها الإنسان، فأنت إذا لم تطرح الأسئلة لن تبحث، ولذلك يستحثّنا القرآن الكريم في آياته إلى قيمة النظر والتدبر والتفكير، حتى يتبين لنا أنه الحق من ربنا العزيز العليم. (م.ن، ص 117).

ويتوقف السيد عند بعض التيارات الفكرية والأيديولوجيات التي ظهرت في الساحة الإسلامية، مبيناً أسباب فشلها وتعثّرها، وأن مشكلتها الأساسية هي أنها عاشت في داخل ذاتها، بحيث سجنت نفسها في مفاهيمها، فلم تنفتح على المفاهيم الأخرى» (جريدة اللواء، العدد 118، 17 كانون الثاني 1996).

فالسلفية ولدت على أساس تقديس الماضي، لا ماضي الرسالة، ولكن ماضي العلماء الذين فهموا الرسالة، ماضي الرواة الذين نقلوا بعض هذه الرسالة، ولم يحاولوا أن يجتهدوا في مقابل اجتهادات الماضين، ليفهموا القرآن، مثلاً، أو السنة الصحيحة بطريقة جديدة. . .

والتغريبية فشلت، لأنها فقدت القاعدة التي ترتكز عليها، والتغريبية نجدها في الذهنية التي تحاول أن تجعل كل ما في الغرب تقدماً وتطوراً، وتجعل كل ما في الشرق يمثل تخلفاً ورجعية، ما جعلهم يفقدون القاعدة التي يرتكزون عليها... إن هؤلاء يعيشون الانسحاق أمام التغريبية، من خلال الانبهار الَّذي يعيشونه في مواجهتهم للتقدم الغربي... نحن ندعو إلى التوازن في دراسة فيما عند الغرب والشرق..

أمّا القومية، فقد انطلقت لتلتقط بعض الأيديولوجيات الغربية (سنعود إلى مسألة القومية العربية فيما سيأتي)، وعندما انطلقت، انطلقت بحماس، «والحماس ينطلق، من المطلق ويتحرك في المطلق، فإذا ارتبط بالواقع، خضع لكلّ مؤثرات الواقع. لهذا نجد أن المتغيرات السياسية والأمنية والاقتصادية في العالم، قد استطاعت أن تفرض نفسها على الواقع العربي الذي تحوَّل إلى حالة انعدام وزن. ولذلك، فإن القومية لم تستطع أن تثبت، وقد تراجع الكثيرون من القوميين، وأصبحوا مجرد منظّرين لا يتحركون في الواقع». (جريدة اللواء، العدد 118، 17 كانون الثاني 1996).

واليسارية فقدت معناها وقوّتها ووضوح الرؤية للأشياء في حركتها، واليسارية هي إفراز من إفرازات الشيوعية لأنها بحسب طبيعتها، تمثّل حالة تحد، ولكن ما هو مضمون هذا التحدي ومفرداته وخططه وبرنامجه؟ كانت الشيوعية هي التي توجه اليسارية، وعندما ضغطت الشيوعية أولاً، ثم سقطت ثانياً، ثم جاءت المتغيرات العالمية القوية الصعبة، فقدت اليسارية معناها أو قوتها أو وضوح الرؤية للأشياء في حركتها، بعد أن فقدت العمق الذي كان يمدها بالقوة وبالحركية ويحمي حركتها.

والحركات الفكرية (السلفية، التغريبية، القومية، اليسارية)، لم تستطع أن تصمد، لأنها انطلقت من اللاخطة، وانطلقت من اللاواقع. (م.ن.).

وعندما يطرح أحدهم على السيد سؤالاً قوامه: هل يكفي طرح شعار «الإسلام هو الحل»؟ وما أجوبة الإسلاميين على مأزق الأيديولوجيات الأخرى، الرأسمالية والفقر، الماركسية والاستئثار، وما رد الإسلام وما

مناعته تجاه ما فشلت به الأيديولوجيات الأخرى؟ يجيب السيد: إن هناك فرقاً بين الجانب النظري عندما تتحدث عن المشكلة والحل، وبين الجانب العملي... لأن التجربة تختزن الكثير من المشاكل والتعقيدات التي قد تعطّل لك حلاً هنا، لتلجأ إلى حل اضطراري أمام الحالة الاضطرارية... لو كنا في بلد محدود الإمكانيات في طبيعة ثروته الذاتية، في الوقت الذي تحاصره أوضاع اقتصادية وسياسية معينة تمنعه من تطوير إمكاناته، ومن تنفيذ خطته على هذا الأساس، فإن من الطبيعي ألا يكون العجز عن تحقيق الأهداف الكبرى منطلقاً من الأيديولوجية التي يلتزمها الحل لتحقيق هذه النتائج، لأن أية أيديولوجية، سواء كانت اشتراكية أو رأسمالية أو إسلامية، إنما تستطيع أن تجد الحل للمشاكل في نطاق الإمكانات التي يحتاجها الحل... إن الإسلام يستطيع أن يثبت أمام التحدي.. ولكن الإسلام ليس بدعاً من التيارات التي قد تتعطّل حلولها انطلاقاً من طبيعة إمكانات الواقع. (المعارج، م8، ص 134 ـ 135).

ويقارن السيد بين الإسلام وأهم أيديولوجية عرفت في القرن العشرين وكان سقوطها مدوياً، أعني بذلك الماركسية، فيلاحظ بحق أن الماركسية لم تنطلق من كونها عقيدةً جماهيريةً للشعوب التي التزمتها، بل انطلقت من كونها حلاً لمشكلة اقتصادية أو سياسية بعيداً عن عمق أفكارها... ولم يستطع النظام الماركسي في الاتحاد السوفياتي أو في دول أوروبا الشرقية، أن يستوعب الساحة التي يتحرك فيها، ليجعل من الماركسية عقيدة الشعوب التي تعيش هناك، بل مارس الضغط على الحريات لمنع أية انتفاضة بالقوة. ولهذا نلاحظ أن الماركسية التي كانت تحاول إلغاء القوميات والأديان، قامت بفعل مضاد، وزادت في يقظة القوميات، وفي يقظة الشعور الديني لدى المتدينين... ولهذا، فإن هذه الحرية المحدَّدة، خلقت هديراً شعبياً كاسحاً يواجه الماركسية بكل قوة، ويدعو إلى رفع هيمنتها عن الشعب، ويؤكّد في الوقت نفسه القوميات، في أكثر من موقع من مواقع هذه البلاد...

أما الإسلام، فإنه يمثل بشكل طبيعي عقيدة الجماهير المسلمة التي تتحرك الدعوة الإسلامية في ساحاتها، فهو يرتبط بالعاطفة والممارسة

والعبادة والتاريخ، ويرتبط بكثير من المفاهيم التي يتبناها الشعب ولو بشكل غائم، ما يجعل رسوخ الإسلام في وعي الجماهير كقاعدة للفكر، وعنصر من عناصر الإثارة، وحافز من حوافز التحرك، أمراً أقرب إلى الواقعية من أي فكر آخر يراد طرحه أو تعميقه من جديد. ولكن القضية، كيف يستطيع الإسلاميون أن يقوموا الإسلام بالطريقة التي تجتذب الجماهير، وتفتح لهم الآفاق الجديدة التي يستطيعون من خلالها حل مشاكلهم على أساس الإسلام. كما أن القضية هي التحديات الموجودة في الداخل والخارج من قبل التيارات المضادَّة للإسلام والحكومات التي تخشى من يقظته كحركة ثورية. . .

إن الإسلاميين إذا أحسنوا التحرك، وأحسنوا طرح الإسلام، واستطاعوا أن يواجهوا الواقع بطريقة واقعية لا تبتعد عن المبادىء، واستطاعوا أن يحولوا هذه العاطفة الإسلامية البسيطة التي تلتقي بالعبادة وبالأخلاقيات، إلى عاطفة تتحرك في خط الثورة. . . إن هذا العمل يتحمل الكثير من الصعوبات، ولا سيما إذا عرفنا أن الغرب حاول أن يجعل الدين مسألةً عباديةً أخلاقيةً لا علاقة لها بحركة الحياة، ولا علاقة لها بالسياسة وبالدولة وبالتشريع، وهو مفهوم فرض نفسه على قطاع كبير من المسلمين، فغابت عنهم صورة الدين المنفتح على السياسة وعلى الشريعة وعلى الحياة كلها، إضافةً إلى مظاهر التخلف في بعض الممارسات الدينية التي هيأت الجو لشيوع هذه القناعة، وغياب كثير من علماء الدين ومن قادته عن المسرح السياسي والاجتماعي والثقافي. . إن هذا المفهوم، يشكّل عاملاً هاماً من عوامل إعاقة تعميق مفهوم الإسلام الحركة، والإسلام الثورة، والإسلام الدولة، ولكنه لا يجعل المسألة مستحيلة. (الحركة الإسلامية ما وما عليها، ص 212 ـ 214).

ويبدو السيد شديد الوثوق بمستقبل الإسلام، رغم السقوط الهائل للأيديولوجيات في مختلف أرجاء العالم، ذلك أن هناك خصوصيةً للإسلام في المنطقة الإسلامية على الأقل، وربما تطل على المنطقة غير الإسلامية، وهي أن الإسلام ليس إيديولوجيا طارئة تبحث لنفسها عن موقع في حياة الناس، بل هي حركةٌ في الانتماء الديني للإنسان المنفتح

على قضايا الإنسان في الحياة من خلال المفهوم الإسلامي الشامل للإنسان وللحياة. وقد عاش الإسلام في تاريخه حركةً في العمق، بحيث دخلت من خلال مفاهيمها ومفرداتها التشريعية، وحركتها الثقافية، وحالة الصراع، في جدليات الفكر الإسلامي مع الفكر الآخر، أو في داخل الخصوصيات الإسلامية المتنوعة. . .

لقد تجذَّر الإسلام في عمق الواقع. . لم يكن الإسلام يوماً حالةً طارئة، كان عنوان حضارة فرضت نفسها على المنطقة الإسلامية، وتحركت خارج هذه المنطقة لتتفاعل مع الحضارات الأخرى. . ولتؤثر في الحضارات. . كما عاش الإسلام تجربةً سياسيةً من أقوى التجارب في حركة الخلافة الإسلامية في الشرق والغرب (وإن كان الناس يتحدثون عن انحرافات في هذه التجربة هنا أو هناك. . إلا أن أجواء التجربة كانت إسلامية).

كما أن آثار الفقه الإسلامي كانت إلى وقت طويل، ولا تزال إلى الآن متجذّرةً في الواقع الفردي للإنسان، وفي بعض القوانين في هذا البلد أو ذاك. . . «إن الفقه الإسلامي يمثل ثروةً قانونيةً تشريعيةً تستطيع الإيحاء بأن الإسلام ليس مجرد حالة عبادية، بل هو حالة مدنية تنفتح على قانون واسع يشرِّع للإنسان في كلِّ مجالاته العملية». (حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 157 ـ 158)؛ (الضحى، العدد التاسع، جمادى الأولى 1412/ تشرين الثاني 1992، ص 22 ـ 23).

ولا يفوت السيد أن يلاحظ أن الإسلام قد انحسر عن الساحة السياسية العامة على مستوى الحكم ومستوى الواقع السياسي، بفعل سيطرة الاستكبار الغربي على البلاد الإسلامية بشكل عام من خلال حركة الاستعمار، وقد حاول الغربيون من خلال المستغربين من مثقَّفينا، ومن خلال المستشرقين من رجال مخابراتهم، أن يوحوا للإنسان بأن الإسلام عامل تخلف، وأن الغرب هو المتفوق، سواء في الفكر القومي أو الماركسي أو الوطني، أو ما إلى ذلك من أفكار قد تلتقي في بعض

ركائزها الفكرية العلمانية، وإن كانت قد تختلف في خصوصياتها...

وهكذا وضع الإسلام خارج نطاق نقطة الضوء، ليتحرك في داخل المساجد عبادة، وليتحرك في أخلاقية الإنسان وفي تقاليده وعاداته، وفي الأحوال الشخصية الخاصة من أوضاعه، واندفع الإنسان نحو فكر الغرب (القومي، الاشتراكي، الماركسي، الوطني...) «الذي يبعد الإنسان المسلم في هذا الوطن عن الإنسان المسلم في ذلك الوطن، لتحل الشخصية الوطنية والقومية والعرقية وما إلى ذلك محلَّ الشخصية الإسلامية»، وعاش المسلمون هذه التجربة بطريقة بعيدة عن اختيارهم. وعاش الناس هذه التجربة، فجربنا الفكر الوطني والقومي والماركسي... وسقطت هذه الأفكار في عنفوانها على الأقل، وشعر الناس بأنها لم تستطع أن تكون بديلاً من الإسلام... وانطلقت الحركية الإسلامية لتطرح الإسلام قاعدةً للفكر وللعاطفة وللحياة، ولتتحدث عن إنسانية الإنسان وعن حقوقه وعن مسألة الحكم في الإسلام... وهكذا انطلقت الصحوة الإسلامية التي لا نستطيع أن نضع لها الآن الحدود الدقيقة، فإن هناك مناخاً إسلامياً جديداً قد يعيشه الناس بشكل ضبابي كما يعيشون الأحلام... والقضية التي تؤكدها الصحوة الإسلامية ـ أو الحالة الإسلامية ـ هي أن هناك انطلاقةً جديدةً تملك جذوراً عميقةً في البعد الواقعي للإنسان، بحيث إنها عندما تتكامل مع هذه الجذور، فإن انفصالها عنها لن يكون أمراً سهلاً. ولذلك، فإن الفرص الكبيرة لامتداد هذه الحركة الإسلامية ولنجاحها ولانفتاحها على واقع الإنسان في العالم هي فرص واعدة، لأن الإنسان ـ حتى خارج نطاق البلاد الإسلامية ـ أصبح ينفتح على الإسلام ولو من موقع الرفض له....

طموح السيد أن تكون الصحوة الإسلامية مشروعاً إسلامياً للحياة كلها، إنه حلم، يقول السيد، ولكنه بدأ يفرض نفسه على الواقع في بعض مفرداته، وبدأ يحمل كثيراً من علامات المستقبل في بعض تطلعاته، ليس حلماً ينطلق في الخيال، ولكنه حلم ينمو في واقع. (حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، ص 159 ـ 160).

إيديولوجيات البشر قد تتهاوى، أمّا «إيديولوجيا الحياة» فأبدية، والإسلام هو هذه «الإيديولوجيا». هذا ما يؤمن به السيد ويدعونا إلى الإيمان به.

إن مسألة الإيديولوجيا لا بدَّ من أن تثير إشكالات متعددة ومتنوعة على علاقة بقضايا هامة عديدة، من مثل علاقة الإسلام بالعروبة، وموقف الإسلام من العلمنة، ومسألة العلاقة مع الغرب، وصراع الحضارات، وهذه مسائل احتلت موقعاً لها في فكر السيد، فلا بدَّ بالتالي من التوقف عندها.

## ثالث عشر: الإسلام والقومية العربية

احتلت هذه المسائل حيِّزاً مهماً في فكر السيد، وأرى من المفيد قبل تبين موقف السيد من هذه المسألة، البدء بعرض مفهوم القومية بعامة.

القوم في اللغة: الجماعة من الناس تجمعهم جامعة يقومون لها. والقوم في الاصطلاح: الجماعة من الناس تؤلّف بينهم وحدة اللغة والتقاليد الاجتماعية وأصول الثقافة وأسباب المصالح المشتركة، ويرادفه لفظ الأمة، وهو مجموع الأفراد الذين يؤلفون وحدةً سياسيةً تقوم على وحدة الوطن والتاريخ والآلام والآمال.

والقومي هو المنسوب إلى القوم، تقول: الأعياد القومية والتقاليد القومية. ويطلق القومي أيضاً على الرجل الذي يؤمن بقومه ويعتزُّ بهم ويساعدهم على جلب المنفعة ودفع المضرة.

والقومية هي تأتي أحياناً بمعنى المواطنية والصفة الحقوقية التي تنشأ عن الاشتراك في الوطن الواحد، ويرادفها الجنسية، تقول: الجنسية اليونانية والجنسية الفرنسية... ومبدأ القوميات أو الجنسيات، هو القول بوجوب اعتبار كلِّ أمة شخصاً معنوياً له الحق في الوجود والتقدم وفقاً لطبيعته.

والقومية أيضاً صلة اجتماعية عاطفية تتولد من الاشتراك في الوطن والجنس واللغة والثقافة والتاريخ والحضارة والآمال والمصالح (ويضيف بعضهم الدين).

والمذهب القومي مذهب سياسي، قوامه إيثار المصالح القومية على كل شيء، فإما أن يظهر هذا الإيثار في منازع الأفراد، وأما أن يظهر في منهج حزب سياسي يناضل في سبيل قومه ويدافع عنهم ويعتز بهم. والقومية قوميتان: قومية ضيّقة وقومية واسعة. الأولى تضع نفسها فوق كل شيء، وتتعصَّب لجنسها أو دينها أو لغتها أو ثقافتها أو تاريخها تعصباً أعمى، والثانية تمد بصرها إلى العالم للاقتباس منه، للإسهام في تقدّمه الحضاري. وبين هذه القومية الواسعة والإنسانية الكاملة وحدة عميقة، لأن الفرد لا يستطيع أن ينمي ذاته إلا داخل الإطار القومي، كما أنه لا يستطيع أن يكون مخلصاً لقوميته إخلاصاً حقيقياً، إلا إذا عمل على توكيد إنسانيته الكاملة. (المعجم الفلسفي 2، ص 205 ـ 206).

هذا ولم يكن السيد المفكر الإسلامي الوحيد الذي تصدى لهذه المسألة، فمنذ ابن خلدون، مروراً بالأفغاني، وصولاً إلى الإسلاميين المعاصرين، والقوميين المعاصرين، طرحت هذه الإشكالية وعرفت تصورات شتى. . . فقد أكد ابن خلدون، «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، و«أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها على قوة العصبية. . . ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم، لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عندهم، وهذا وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات».

أما الأفغاني، فقد دافع بشراسة عن اللغة العربية التي سماها «الجامعة اللغوية»، ودعا الأتراك إلى «التعرب» ليصبحوا «أعز جانباً وأمنع حوزةً»، وهو يقول: «لو تعربت (الدولة العثمانية)، وانتفت من بين الأمتين العربية والتركية النعرة القومية، وزال داعي النفور والانقسام بالتركي وبالعربي، وصاروا أمةً عربيةً بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفي مكارمهم من عادات، لكان إعادة عصر الرشيد إلى المسلمين ميسوراً». ويضيف أنه «لو أنصف الأتراك أنفسهم وأخذوا بالحزم و(استعربوا)، وترأسوا ذلك الملك وعدلوا في أهله، وجروا على سنن الرشيد أو المأمون على الأقل، ولا نقول على

سنن وسيرة الخلفاء الراشدين، فما كان من دول الأرض أغنى منهم مملكةً وأعزّ جانباً وأمنع حوزة» (الإسلام والعروبة بنظر الأفغاني، مقالة عن الإنترنت).

ويرى العديد من المفكّرين والقوميّين (القوميين والإسلاميين)، أنه ليس ثمة خطر يتهدد العروبة من الإسلام، وأن ليس ثمة خطر يتهدد الإسلام من العروبة، بل ويسأل بعضهم: فهل ثمة خصومة بين الإسلام والعروبة، ويرى هؤلاء أنَّ العروبة انتماء للأمة العربية التي تتَّسم بعدة خصائص مشتركة، والإسلام يمثِّل عقيدةً وهو دين خاتم للأديان، دين شامل ونظام متكامل ينتظم كلَّ شؤون الناس في أمور الحياة والممات، وهو لا يدع مجالاً للتناقض بينهما، بل «حق للعربي أن يفتخر بانتمائه للإسلام الذي أعلى من ذكره، ونشر لغته وحافظ عليها من الزوال، وجعل أراضيه موطن المقدسات ومهبط الرسالات». (سيد يوسف، هل ثمة خصومة بين الإسلام والعروبة، مقالة عن الإنترنت).

أما إذا حاول البعض جعل «الوطنية والقومية بديلاً من الإسلام، أو طعّمناها بعناصر غريبة عنها معادية للإسلام، أو مناقضة لعقيدته، أو تغلب عليها الآلية والمادية وإلغاء عنصر الوجدان والعاطفة التي تتضمن محتوى أيدلوجياً بعيداً عن فكر الإسلام ونظرته للحياة»، فعند ذلك يقع التصادم نتيجة هذه النظرة الخاطئة للقومية والوطنية، ذلك «أن الإسلام هو الوطن الأكبر لأبناء الأمة» (سيد يوسف، هل ثمة خصومة بين الإسلام والعروبة. .).

مفكر إسلامي آخر يرى أن «من علامات الإنسان المسلم الملتزم بإسلامه، أن يحب العرب والعروبة، فلا يكره العرب والعروبة إلا زنديق!». فالقرآن عربي ونبي الإسلام عربي، وحملة الرسالة الأوّلون هم العرب. . . «والعروبة قلب الإسلام، وهل يحيا الجسد بلا قلب! ولكن هل للقلب معنى بلا جسد يحتويه ويحميه؟ فالإسلام هو الذي خلَّد العربية حينما نزل بها كتابه العظيم، وهو الذي علَّم العرب من جهالة. . . وأهَّلهم ليكونوا قادة الدنيا وأساتذة البشر، والعروبة الحقة

تتخذ من الأخوّة الإسلامية درعاً وسنداً وعوناً، ولا يمكن الفصل بين العروبة والإسلام، فإن الرابطة بينهما رابطة طبيعية، هكذا نفهم العلاقة بين العروبة والإسلام». (محمود حسن جناحي، الإسلام والعروبة أين المشكلة؟ مقالة عن الإنترنت).

ويرى هذا الباحث أنَّ الذين افتعلوا مشكلة العلاقة بين الإسلام والعروبة هم ثلاث فئات: بعض الإسلاميين، وبعض العروبيين... وبعض الحكام العرب!

فهناك فئات من الإسلاميين تعاني من الفقر الشديد في فقه التعامل مع الآخر.. أي آخر! وإن كان من داخل الصف الإسلامي، كما تتبنى أطروحات في غاية التطرف والإقصائية، فيمنعها ذلك من تحمّل مشقة الاقتراب من الآخرين لاستكشاف الأرضيات المشتركة، والبحث عن العوامل الموحدة... وممن ساهم في دق الإسفين بين الإسلاميين والعروبيين، بعض أدعياء العروبة من سموا زوراً وبهتاناً بالمفكرين القوميين ومنظري وقادة الفكر العروبي، وهم الذين اتخذوا موقفاً عدائياً، صريحاً أو مغلّفاً، من الدين الإسلامي الحنيف، واعتبروا العروبة بديلاً عن الإسلام... وجمهور الإسلاميين ينظرون بعين الشك والريبة، في حقيقة أن رواد الدعوة إلى القومية العربية في بدايات القرن الميلادي المنصرم، كانوا جميعهم تقريباً من النصارى الذين عادوا الدولة العثمانية، وارتبطوا بروابط روحية وثقافية وطيدة بالمستعمر الأوروبي، فهؤلاء لم ينظروا إلى العروبة باعتبارها تستظل بظلال الإسلام، بل كرابطة بديلة من الإسلام». (م.ن.).

أمَّا الطرف الثالث الذي تحمَّل وزر هذا الجفاء، بل العداوة المصطنعة بين الإسلام والعروبة، فهم بعض حكام الدول العربية، الذين ارتكبوا المجازر الرهيبة بحقّ الإسلاميين في بلدانهم التي رفعت راية القوميّة العربيّة، ما أدّى إلى هذه السياسة الخرقاء التي اتّبعها حكام الدول التي رفعت راية القومية العربية، ما أدى إلى ردّ فعل عنيف في صفوف الإسلاميين، ما تزال آثارها مستمرةً إلى اليوم. ويلاحظ هذا الباحث، أن هناك مؤشرات على تقارب فعلي بين هذين الاتجاهين، وذلك لصالح

قضايا العرب والمسلمين، (فلسطين، أفغانستان، العراق. . .). (محمود حسن جناحي، الإسلام والعروبة أين المشكلة؟ مقالة عن الإنترنت).

إذا كان لأحدهم ممن سبق ذكره، أن يرى في الإسلام الوطن الأكبر، فإن السيد حسم الأمر ـ من الناحية النظرية على الأقل ـ عندما يرى أن الإسلام جعل للمسلم «قومية جديدة»، بحيث إذا تعارضت هذه القومية الواسعة مع القومية الضيقة، فإن الحالة الشعورية يجب أن تتحرك مع القومية الواسعة في مواجهة القومية الضيقة. . .».

وهنا ينصح السيد الإسلاميين «بمراعاة المشاعر الذاتية للقومية، ما دامت هذه المشاعر تتحرك في مجالها المسموح به، من دون أن تتضخَّم على حساب الانتماء الإسلامي، ومن دون أن تقترب من الجانب العصبي على حساب الأخوَّة الإسلامية والولاء الإسلامي. (صراع الإرادات، دراسة في الفكر الحركي لسماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، إعداد سليم الحسني، دار الملاك، ط2، 1416هـ/ 1995م، ص 53).

ويقرر السيد منذ البداية، أن للقومية العربية خصوصيةً تختلف عن القوميات الأخرى، باعتبار أن الإسلام ولد في أرضها، وتحرك كتابه المقدَّس بلغتها، وانطلق المجاهدون من الصحابة الأول من موقع خصوصياتهم العربية التي انفتحت على الواقع الإسلامي، وبذلك استطاع العرب في خصوصياتهم الفكرية والعملية، أن يعطوا الإسلام الكثير، كما أعطاهم الإسلام الكثير.

ولذلك، فإن شخصانية القومية العربية تتكامل مع شخصانية الإسلام، إذا صحَّ التعبير، باعتبار أن العرب هم الطليعة الأولى كمسلمين، وهم القاعدة الأولى التي انطلق الإسلام من خلالها إلى العالم.

ونتصور أن الإسلام استطاع أن يوسع أفق العروبة، باعتبار أنه استطاع أن يعرِّب مساحات كبيرة من الناس ومن العالم، عندما انفتحت على الإسلام، فانفتحت على لغته وعلى تاريخه ورموزه وشخصياته، وما إلى ذلك، بحيث أصبح الإنسان المسلم في كل بلد في العالم، يرى في التاريخ العربي تاريخه، ويرى في الشخصيات العربية شخصياته بشكل أو

بآخر، مما لا تملكه أية قومية أخرى، إلا بمقدار ما أعطت الإسلام من علمها وثقافتها وخصوصياتها في مرحلة ثانية أو ثالثة أو رابعة من التاريخ الإسلامي. (خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، ص 122).

ويلاحظ السيد أن العرب لم يعيشوا المشكلة عندما نزل عليهم الإسلام، بين انتمائهم إلى عروبتهم وانتمائهم إلى الإسلام، وإنّما بدأت المشكلة عندما وفدت إلينا التيارات القومية، وأعطت العروبة أيديولوجياً معينةً، ولذلك أدخلت الماركسية في العروبة، وأدخلت الاشتراكية في العروبة، وأدخلت الوجودية في العروبة، فبرزت المشكلة بين ما تحتضنه العروبة من فكر مناقض للإسلام هنا وهناك. فليس هناك مشكلة بين العروبة والإسلام، بل المشكلة في ما أدخلوه من الأيديولوجيات في الإسلام. (الندوة، دار الملاك، ط1، 1427هـ/ 2006م، ج16، ص 477 ـ 478).

كما يلاحظ السيد وجهاً آخر للمشكلة، أنه عندما انطلقت حركة القومية العربية في المسألة السياسية، اندفع إليها كثيرون من خلال خلفيات تختزن فكراً لا يرتاح إلى بعض أفكار الإسلام، أو إلى بعض شرائع الإسلام، أو إلى بعض تطلّعات الإسلام، وتحرَّكت المسألة في مجموعة من العناصر، العنصر الدولي، العنصر الداخلي في الواقع العربي الإسلامي، العنصر العربي غير الإسلامي في خلفياته التي قد تكون تغريبيةً من جهة، ودينيةً من جهة أخرى، وقد تجمعت العناصر لتدفع حركة القومية العربية إلى الواجهة وإلى الساحة. . .

وبدأنا نسمع آنذاك، إلى جانب مسألة العروبة، مسألة الوحدة السورية. . . نحن نعرف أن أكثر الناس في لبنان في سنة 1936م وما قبلها، كانوا يتحدثون عن الوحدة السورية، ربما لأن الانفتاح على العالم العربي كله، كان أمراً لم يتطور إليه الواقع السياسي. . . وبدأ الجدال: هل القومية العربية تلتزم الإسلام؟ وهل الإسلام يرفض القومية العربية؟ وكانت طروحات القومية العربية أمام إيحاءات القوميات، التي منها

القومية النازية آنذاك، كانت تقول لبعض العرب أن يطرحوا شعار العرب فوق الجميع...

وهكذا خلط الكثيرون من الإسلاميين أو من مفكّري الإسلام بين مسألة القومية ومسألة العرقية والعنصرية، فاعتبروا هذه وجهاً لتلك، على أساس بعض ما كان يُثار... (من محاضرة ألقيت في قاعة جمال عبد الناصر في جامعة بيروت العربية بتاريخ 9/ 5/ 1993: 13).

ويردُّ السيد بأسى على من حاول أن يجعل الصراع الذي دار بين النظام العراقي والجمهورية الإسلامية الإيرانية، صراعاً بين عرب وفرس، فيقول لهؤلاء: لا تفكروا بهذه الطريقة، أنتم تقولون إنكم مسلمون، وعليكم أن تعرفوا أن الإسلام لا يعادي العروبة، لكنه يتعادى مع حركة بعض العروبيين الذين يريدون أن يوظفوا العروبة في خدمة الاستعمار، ويريدون أن تكون العروبة شيئاً مواجهاً للإسلام. إن قرآننا عربي، وإن الإسلام انطلق من ساحة العروبة، وإننا نقول: لا قيمة للعروبة من دون الإسلام، ولا خط للعروبة إلا خط الإسلام، وبهذا سيتكامل الإسلام مع العروبة، وتتكامل العروبة مع الإسلام، وينفتح الإسلام على العالم كله (الجمعة منبر ومحراب، آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، توثيق لخطبة الجمعة 1988، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1997م، ص438).

وخلاصة القول في هذه المسألة، نجده في قول السيد بمنتهى الصراحة والوضوح: عندما تفرغ العروبة من الأيديولوجيات التي فرضت عليها، مثل الماركسية والاشتراكية والوجودية وغيرها، بحيث تكون العروبة كما هي في الواقع، حالةً إنسانيةً في الإنسان، كأيّ جماعة في العالم تملك لغةً موحدةً، وتاريخاً موحّداً، وأرضاً موحَّدة، وعادات متقاربة، فإنها تمثل نوعاً من الوحدات الإنسانية.

ولا نستطيع أن نفصل العروبة عن الإسلام، وليست لدينا مشكلة في أن يتوحد العالم العربي تحت عنوان عربي أولاً، بل نحن نعتبر أن الوحدة العربية تمثل خطوةً متقدمةً نحو الوحدة الإسلامية، لأن العالم العربي

مسلم بأكثريته، ونحن نعرف أن الإسلام لا يتعقد من وجود ديانات أخرى في داخله، ولهذا عاش النصارى واليهود في كل التاريخ الإسلامي من دون أن يلغيهم الإسلام.

فتاريخ العروبة الأساس هو تاريخ الإسلام، وإن كل ما لدى العروبة من فضائل ومن قيم، فقد أخذته من الإسلام أو أكّده الإسلام، وإن القيم السلبية الموجودة في العالم العربي رفضها الإسلام، كالعصبية والأخذ بالثأر. . . إلخ.

ولا أعتقد أن هناك مشكلةً أو جدلاً بين العروبة والإسلام، لأنَّ العروبة تمثِّل حالةً إنسانيةً والإسلام يمثل برنامجها، وهل هناك تنافر بين الإطار والصورة؟ العروبة إطار والإسلام هو الصورة في داخل هذا الإطار، وإذا كان العرب يعطفون على غير المسلمين، فالإسلام يعطف على غير المسلمين، وإذا فهمنا العروبة كحركة إنسانية تحمل أهداف الوحدة والتحرر والعدالة، فإن الإسلام يشجع كل هذه العناوين ويخطط لها في برنامجه العملي. . . وعندما نتحدث عن العالم العربي، فإن المشروع الإسلامي هو المشروع النهضوي الذي يمكن أن يحقق نهضة العروبة، حسب رأينا على الأقل، وعندما نتحدث عن العالم الإسلاميّ، فإن النهضة لا بدَّ من أن يقودها الإسلام. . . (الإسلام يمثل كل خطوط النهضة، جريدة اللواء، 17 كانون الثاني 1996).

وربما كان هذا ما رمى إليه الشيخ صبحي صالح في قوله: «حين يدرك العرب اليوم دورهم الحقيقي في التصدي لتأسيس دولة عصرية قوية تجمع شملهم، وتبرز ما لهم في شريعة الإسلام من مزية وتكريم، لن يضيرهم في شيء أن يعترفوا بأنّ خصوصيتهم يجب أن تنبع من واقعهم الحضاري، وأن نجاحهم في تأسيس مدينة الإنسان العربي متوقف على مدى اقتراب هذه المدينة من مدينة الله الذي فضَّل لغتهم ولم يفضل عرقهم، وألهم نبيه العربي خاتم رسله أن يقول لهم: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى». (الشيخ صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، ط1، 1982، ص 295).

إذا كان هذا هو تصور السيد لعلاقة الإسلام بالعروبة، فما هو تصوره لعلاقة الإسلام بالعلمنة؟

## رابع عشر: الإسلام والعلمنة

أرى من الضروري البدء بإلقاء نظرة موجزة على واقع هذا المصطلح في الغرب، لأنه غربي المنشأ، غربي التكوين، وغربي الطروحات، قبل البدء في النظرة إليه في فكر السيد.

تبعاً لمقولة العلمنة التي قال بها علماء الاجتماع مع نهاية القرن العشرين، فإن على المجتمعات، وبعبورها إلى التحديث، أن تعرف انحساراً في العقائد والممارسات الدينية. إن انطلاقة العلم والتقنيات قد أسهمت في انحسار العقائد، فالمادية تضعف الروحانية، والسلطة الدينية تخلي المكان للسلطة العلمانية أو الزمنية.

تترجم العلمنة «بفك السحر عن العالم» تبعاً لعبارة ماكس فيبر. إنها نهاية العقائد السحرية وعالم مسحور تحكمه الآلهة والأرواح والأجداد والملائكة والعفاريت، عالم تكون المعجزات فيه ممكنةً، ويكون للمقدَّس مكانته المركزية في أذهان الناس.

وبالفعل، وعلى مرّ عقود من السنين، بدا أن الحركة المبذولة تؤكِّد هذه الطروحات. فالمجتمعات الأوروبية عرفت حركة تنصّل مستمرّ من المسيحيّة، استمرَّت طيلة القرن العشرين.

ففي حال فرنسا، البلد الذي يشكِّل فيه الكاثوليك غالبية السكان، أخذت العلمنة شكل تنصّلٍ من المسيحية، هذه العلمنة التي تعود في جذورها إلى القرن الثامن عشر. وفي الستينات، انهارت آخر معاقل نفوذ المؤسسة الكاثوليكية، وحتى في المناطق الريفية الأكثر تعلقاً بكاثوليكيتها، راحت الحضارة الرعوية التي كانت تنظم القضاء والزمان والنشاطات، تتراجع بقوّة، ومع ذلك، ظهرت في الثمانينات بعض العناصر التي راحت تشكك بفكرة العلمنة.

ـ يبدو أن العلمنة لم تؤثر في الولايات المتحدة أو اليابان، حيث

ظلت العقائد والممارسات ثابتةً على مر الزمان باستقلالية تامة عن التحولات الاقتصادية والاجتماعية.

ـ في أوروبا، بتنا نعاين في الرّبع الأخير من القرن العشرين، ظهور «حركات دينية جديدة»، طوائف، عقائد توفيقية، ظهور البوذية، الإسلاموية... كذلك عرفت الكنائس التقليدية نشاطاً متجدداً من خلال القنوات العادية جزئياً، أو الكاريزماتية، أو من خلال حركات الشبيبة.

في العديد من البلدان النامية، ما زال الدين حياً، بل هو عرف تجدّداً في العقود الأخيرة: ظهور حركات بروتستانتية في أميركا اللاتينية، نهضة الإسلام... إلخ. فعلى عتبة القرن الجديد، يبدو أن إعلان موت الله كان مبكراً جداً...

ومع ذلك، فإنّ علينا أن نميز في تطور الديانات الحديث بين منطقين خاصين: ليس للمعتقدات الدينية في المجتمعات الحديثة صفة تلزم بالانتساب المؤسساتي إلى الكنيسة، فالمعتقدات تبدو معتقداتٍ شخصيةً خاصةً، وغالباً ما تكون توفيقية.

إن سيطرة الكنيسة على المجتمع لا تتوانى تنقص، فقد تحدَّث مارسيل غوشيه عن «الخروج من الدين»، ليشير من خلال ذلك إلى فقدان الكنيسة الكاثوليكية رقابتها على المجتمع، بدل الحديث عن انحسار العقائد بحدّ ذاتها. من هنا، يجب التمييز بين العلمنة وزمنية المجتمع. (معجم العلوم الإنسانية، ص 745 ـ 746).

وواقع الحال، أن السيد يقدم لنا تصوراً واقعياً للعلمنة، خالياً من أي شكل من أشكال التوتر، عندما لا يرى فيها إلحاديةً، ولكن يفهم من معناها أنها القاعدة القانونية للدولة التي لا تستوحي كلَّ خصوصياتها ومفاهيمها وخطوطها من الدين، ولا تجعل للدين دوراً فاعلاً في كل حركتها، بل قد تعطيه وقد لا تعطيه حريةً في مجال العبادة وفي خصوصيات محدودة جداً، ليكون الدين خارج نطاق الدولة تماماً، سواء اختزنت الدولة في علمانيتها فكراً مضاداً للدين، كما في الدولة الماركسية، أو لم تختزن فكراً مضاداً للدين.

في مثل هذه الحالة، من الطبيعي أن نفكِّر أن العلمانية تمثل قاعدةً مضادةً في العمق للدولة الإسلامية، أو للاتّجاه الإسلامي للدّولة، لأنَّ الاتّجاه الإسلاميّ للدّولة، ينطلق من أن يكون الدين هو قاعدة الدولة في مضمونها الفكري، وهو خط الدولة في حركتها التشريعية، وهو منهج الدولة في أسلوبها العملي. . .

في الاتجاه الإسلامي للدولة، الإسلام هو كل الدولة، والمفروض أن تكون الدولة كل الإسلام. بينما الاتجاه العلماني للدولة، هو أن لا يكون للإسلام أيُّ دور. . . وحتى لو التقت الدولة ببعض القضايا التي تتفق مع الإسلام، فإن ذلك لا يكون منطلقاً من قاعدة إسلامية، لذلك نعتبر أن العلمانية في الدولة، والإسلامية في الدولة، خطان مختلفان، ونحن نرفضها من خلال هذه العناصر الأساسية في القاعدة، وفي المنطلق.

وإذا اعتبرنا العلمانية تعني المدنية في المسألة القانونية أو في العلاقات الموجودة، فإن الإسلام دين مدني، لأن العبادة تمثل جانباً محدّداً في الإسلام. أما الجانب التشريعي، فهو مدني يشرع للإنسان من خلال ما تنطلق به مصادر التشريع الأساسية في الإسلام، كحالة مدنية تحتاج إلى تنظيم، من دون أن يكون للغرب أي دور في حركة القانون الإسلامي.

وبذلك، فإننا لا نعتبر الحكم الإسلامي حكماً دينياً إلهياً بالمعنى الغربي للحكم الإلهي والديني، هو حكم مصدره الدين، ومصدره الله سبحانه وتعالى، ولكنَّ الله شاء للإنسان أن يعيش حياته القانونية بما هو مدني. ولذلك عندما ندرس القانون الإسلامي والقوانين الأخرى، نجد أن هناك التقاءً في أكثر من قاعدة قانونية، وانفتاحاً على أكثر من موقع قانوني، وإن اختلف القانون الإسلامي مع هذا القانون أو ذاك، كما يختلف قانون مع آخر.

لذلك، الدولة الدينية في الإسلام ليست على مثال الدولة الدينية في المسيحية، لأن الدولة الدينية في المسيحية يحكمها رجل الدين من خلال معطياته الذاتية أو الثقافية، بينما الدولة الدينية في الإسلام، يحكمها

القانون الإسلامي الذي يفرض نفسه على رجل الدين والدنيا، إن صحَّ أن يكون لدينا هذا التمييز بين رجل الدين والدنيا، ونحن لا نوافق على ذلك (خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع سماحة آية الله العظمى السيد حسين فضل الله، ص 124 ـ 126).

ولذلك، فإن المسيحي عندما يرتضي بالعلمانية كحركةٍ في الجانب القانوني، لا يخسر شيئاً، ولكن المسلم يخسر، لأنه إذا أمكنه أن يُخضع الواقع القانوني مما يؤمن به في مجتمعه ـ ونحن لا نتكلم عن المجتمعات المتنوعة المتعددة ـ فإنه يعيش ازدواجيةً بين ما هي الشريعة وما هو القانون المدني، وبذلك يعيش إرباكاً في حياته. (من محاضرة ألقيت في الجامعة العربية: م.ن).

ومع ذلك، فإن السيد لا يرى مانعاً من الانفتاح على العلمانيين إذا اقتضت المصلحة الإسلامية ذلك. (الحركة الإسلامية، هموم وقضايا، دار الملاك، ط4، 2001/ 1422، 136)، كما لا يرى أن عدم تبني العلمانية يحول دون الانطلاق في الجو العلمي، «إذ لا بدَّ لنا من أن ننطلق في الجو العلمي من دون حاجةٍ إلى أن نطرح العلمانية، لأن العلمانية إذا كانت تحل مشكلة الذين لا يؤمنون بالدين، فهي تخلق مشكلةً كبيرةً جداً لمن يؤمنون بالدين». (آفاق إسلامية، ص 288).

وربما كان خير ما ننهي به هذه المسألة، هو ما بدأنا نشهده في الغرب بنفسه من أفول العلمنة وتراجعها، فهذا جون فول يرى أن مبدأ العلمنة حريٌّ بأن «يُلقى في مقبرة النظريات الفاشلة»، وأن العلمانية «كانت دائماً واحدةً من رؤى عديدة متنافسة حول ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في الحقبة المعاصرة. أي أننا نشهد نهاية حقبة كانت تعتبر فيها العلمنة معطى لازماً في تطور المجتمعات الحديثة. إننا نشهد نهاية العلمنة. . . إن فكرة علمنة المجتمع، وفكرة استحسان العلمنة المترافقة معها، هي مجرد جزء من عالم الرؤى والأفكار المتنافسة، وليست ببساطة توصيفاً سوسيولوجياً علمياً لما يسمى بالحقيقة الواقعة. . . ولهذا المنظور الجديد أهمية خاصة لأجل فهم الإسلام المعاصر، ففي العالم الإسلامي، كان

ينظر دائماً، وبوضوح، للدعوة إلى علمنة المجتمع، باعتبارها أيديولوجية منافسة، أكثر من كونها جزءاً ضرورياً وأصيلاً في عملية التحديث».

ويدعو هذا المفكر المستنير بلاده إلى التحالف مع حلفاء حقيقيين «يؤمنون بالقيم الأخلاقية». يقول: «وإذا كنا نسعى لبناء وتقوية الركائز الأخلاقية للحرية في الولايات المتحدة، فإننا لا نبحث بالضرورة عن حلفائنا من بين أشباه الملاحدة أو الدهريين. وإذا كنا لا نفعل ذلك في الولايات المتحدة ذاتها، فلماذا نفعله عندما نتعامل مع العالم الإسلامي؟ ولماذا نرى في سلمان رشدي مثلاً حليفاً عظيماً ومسلماً معتدلاً، بدلاً من البحث والتحاور مع من يؤمنون ويحافظون بقوّة على القيم الأخلاقية على أساس ديني، ويعتقدون أن للدين مكاناً في السياسات والحياة العامة. . . في حقبة نهاية العلمنة كمعطى مسلَّم به، وفي زمن ينبغي القبول بالعلمانية كإحدى الأيديولوجيات المتنافسة على صياغة وتعريف الرؤية التي نريد للمجتمع أن يكون عليها، يمكننا ـ بل يجب علينا ـ أن نختار حلفاء مؤثرين. فعندما نتوجه نحو العالم الإسلامي، لسنا مضطرين للتعامل فقط مع العلمانيين غير المؤمنين. . . الصراع ليس هو الصراع بين الإسلام والغرب. . . الصدام الهام في الحقيقة هو بين من يرون أن الدين لا دور له في المجتمع، ومن يرون أن له دوراً. في ذلك الصدام، سيكون للذين يؤمنون بأن الحرية لا بدَّ لها من قاعدة أخلاقية قوية على أساس ديني للدفاع عنها، حلفاء طبيعيون كثيرون في العالم الإسلامي». (جون فول، كيف قضى الإسلام على «حتمية العلمنة»، مقال عن الإنترنت).

وربما كان ما توصَّل إليه هذا المفكّر الأميركي، هو ما سبق للسيد أن استشرفه في مجمل كتاباته حول العلمنة التي رأى فيها في أحسن حالاتها، أنها «ليست حلاً بالمعنى الذي يلتقي عليه كل الناس، بل هو حل لجماعة دون جماعة، وعندما تحلّ المشكلة بهذه الطريقة، فإنك لن تستطيع أن تحلَّها بشكل أساسي». (حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، ص 630).

ولا يقلُّ موقف الشيخ صبحي الصالح الرافض للعلمنة عن موقف

السيد، يقول: «أما سلبيتها (العلمنة)، فلا يماري فيها إلا الذين يجهلون تاريخها. إن هذا الواضح في كل التسميات التي أطلقت عليها، وفي كل المفهومات الفلسفية التي اتكأت عليها، وفي كل النتائج العملية التي انتهت إليها، بسوابقها وصدورها اللاتينية، حروف نفي صريحة تارةً، وأساليب نفي ضمنية تارةً أخرى، سواء ألمحنا هذا وذاك في أوائل تسمياتها أم في أواخرها، لأنها في البداية كانت لا إلكيريكية، ولا طائفية ولا تداخلية، ولأنها تحولت في النهاية لا دينية ولا إلهيّة، وزمنية لا روحيّة. وهكذا انطوى مفهومها الفلسفي على عبارات الرفض والسلب والنفي والنسخ والتعطيل والمحو والمسخ والإعلام والإزالة والإلغاء، ولم يستخدم الدعاة إليها بعض عبارات الإيجاب والإثبات والوضع والخلق والإنشاء والصنع والعطاء والتأسيس والبناء والأصالة والإبداع، إلا محاكاةً لبعض من التقوا معهم وتأثروا بهم من رجال الفكر، ومماشاةً لبعض الظروف والمواقف والأوضاع. . . (الإسلام ومستقبل الحضارة، ص 329).

إذا كان هذا هو موقف الإسلام من العلمانية الذي بيَّنه السيد بشكل واضح، فما هو موقف الإسلام من طروحات «الغرب»، وما يحكى عن «صدام الحضارات»، كما يتجلى هذا الموقف في فكر السيد الإسلامي؟

## خامس عشر: الغرب والإسلام وصراع الحضارات

كتب فوكوياما في ديسمبر/كانون الأول 2001، أن «مسيرة التاريخ العريضة» ستتقدم بناءً على نتيجة الحرب العسكرية (في أفغانستان والعراق)، و«التطور الثاني والأهم ينبغي أن يأتي من داخل الإسلام نفسه، فعلى المجتمع الإسلامي أن يقرّر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمي مع الحداثة، وخصوصاً في ما يتعلق بالمبدأ الأساسي حول الدولة العلمانية والتسامح الديني». كما أوصت بعض المؤسسات ـ ضمن ما أوصت ـ بدعم العلمانيين في العالم الإسلامي، وتعزيز فكرة فصل الدين عن الدولة في الإسلام.

في المقابل، تحدَّث هنتنغتون في كتابه الأخير عن تحدّيات للهوية

الأميركية، منها مناداة الليبراليين بشكل متكرّر بسيادة قيم العلمانية، وفصل الدين عن الدولة وعن الحياة العامة الأميركية، ما أضعف في رأيه، المكون الديني المسيحي للهوية الأميركية.

ويرى هنتنغتون أنه لبناء الهوية الأميركية، لا بدَّ من تحولين أساسيين، أولهما عودة الأميركيين إلى الدّين المسيحي، وزيادة دور المسيحية في الحياة العامة الأميركية، وثانيهما الدور الذي يمكن أن يلعبه الإسلام كعدوّ أساسي جديد لأميركا. (معتز الخطيب، تحولات العلمانية وممانعة الإسلام، مقال عن الإنترنت).

والواقع، أنَّ مسألة الحضارات عرفت تجدداً في النقاش حولها مع بداية التسعينات عبر ما كتبه هنتنغتون (صدام الحضارات 1996).

يعتبر أستاذ العلوم السياسية، أنَّ العالم الحالي قد انقسم إلى حضارات منفصلة، والصراع الأكبر في عصرنا يقع في مناطق الانقسام بين الحضارات (الشرق الأدنى، آسيا الوسطى، أفريقيا). أما الباحث السياسي الآخر فرانسيس فوكوياما، فيعتبر في المقابل، أن العالم يتجه نحو توحيد اقتصادي سياسي وثقافي، ما يعلن انتهاء الفواصل بين الحضارات التقليدية. (فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، 1992)، ويلاحظ هذا التوحد الثقافي للعالم عبر تقارب القيم على المستوى العالمي.

أما الباحث السياسي الألماني ديتر سنغاس، فيرى أن الانتقال إلى الحداثة يوصل إلى صراع في القيم، حتى في قلب المجتمعات التي هي على طريق التحديث. فالصراع لا يكون بين الحضارات، بل داخلها.
. D. Senghaass, The Clash within Civilization 2001

نجد أن الدين والقيم والهويات التقليدية تتآلف كلياً مع قيم الحداثة، في مناسبات أخرى نجد توتراً قوياً. وهكذا، لا يعتبر الإسلام معانداً للحداثة الاقتصادية (ففي معظم البلدان المسلمة، نجد أن التجارة والاقتصاد الرأسمالي قد تطورا منذ مدة طويلة).

إن التناقضات الاجتماعية هي التي توصل إلى راديكالية قسم من

الناس، ما يقودها لدفع الأزمة باتجاه «ثقافي». «فالإسلام الراديكالي يلعب الآن تجاه الرأسمالية الأميركية الدور نفسه الذي لعبته الشيوعية في البداية». (معجم العلوم الإنسانية، ص 352 ـ 353).

هذه عيّنة من «الأفكار الغريبة» إزاء مسألة علاقة الغرب بالإسلام، فكيف ينظر السيد إلى هذه المسألة؟

يقرر السيد منذ البداية، أن مشكلتنا ليست مع (الغرب/ الإنسان)، وإنما مع (الغرب/ الإدارة)، إن مشكلتنا مع الغرب بصفته الاستعمارية الاستكبارية، لا بصفته الإنسانية. إننا نعرف أن للغرب مصالح في بلادنا بما نملك من ثروات. ولنا مصالح عند الغرب فيما يملك من الإمكانيات، ونحن نؤمن بتبادل المصالح وتكافؤها. ولكن لا نؤمن بأن تسقط مصالحنا تحت تأثير مصالحه، وهذه هي المشكلة. (الوطن (عُمان) 9/ 8/ 2005، مقال بعنوان: الخطاب الإسلامي لا بدَّ من أن يفهم عقل العصر، وأن يكون لديه حسّ المعاصرة).

وهكذا، فإن السيد يرى أن هناك صراعاً بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الغربية في كثير من المواقع، ذلك أن القاعدة التي تنطلق منها الحضارة الغربية هي القاعدة المادية، بينما القاعدة التي تنطلق منها الحضارة الإسلامية ليست قاعدةً ماديةً، وإن كانت لا تبتعد عن حركة المادة، إذ إن الله سبحانه هو الأساس. «أنا أعتقد ـ يقول السيد ـ أن هناك صراعاً بين الغرب والإسلام، وقد برزت هذه الحركة الصراعية عندما انطلقت الصحوة الإسلامية، وشعر الغرب بخطورة المفاهيم الإسلامية التي تمثل خلفيات هذه الصحوة في المسألة السياسية والمسألة الاقتصادية والأمنية. . . وإنني أتصور أن الصراع سوف يكون مريراً في المستقبل». (المعارج، المجلّد الثّامن، ص 23 ـ 24).

كما يلاحظ السيد أن الغرب يعمل مع المسلمين أو مع غيرهم من شعوب العالم الثالث، على أساس الفكرة التي تحكم كلَّ خطوطه السياسية والاقتصادية، وهي أن لا حقَّ للعالم الثالث في ثرواته الطبيعية، ولا حقَّ له في استقلاله السياسي والأمني والاقتصادي، بل يريده ساحةً

لنهب ثرواته، وسوقاً لتصريف منتجاته. لذلك، فإن عقدة الغرب بالمفهوم الإسلامي الحديث، هي عقدة من الاستكبار الغربي والاستعلاء الحضاري الذي يعمل على إلغاء إنسانيته واستقلاليته. من هنا، فإن مشكلتنا مع الغرب ليست مشكلةً فكرية، كما أن الغرب لا يهتم بها من هذه الزاوية؛ المشكلة سياسية وأمنية واقتصادية. . ». (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، ص 277).

لكن هذا لا يعني أن السيد يعادي الغرب بالمطلق، فهو شديد التمسك بالحوار، وهو «لا يوافق على خطاب يلغي الغرب كله»، فهو منفتح على غرب العلم والثقافة والقوة والتكنولوجيا والتقنية (ندفع بشبابنا لكي يذهبوا إلى الغرب ليتخصصوا)، بل إن السيد يفرّق بين الغرب في المسألة السياسية، على حسب درجات التحرك الغربي ضد مصالحنا: «فنحن الآن نفرّق بين الغرب الأمريكي والغرب الأوروبي. . . في بعض المسائل المتصلة بالقضية الفلسطينية. . .».

كما يرى أن الخطاب الإسلاميّ في مواجهته للغرب، ليس خطاباً جامداً متعصباً يستغرق في السلبيات الغربية، «ولكن نواجه المسألة الغربية على أساس أن هناك شعوباً غربية، وأن هناك إدارة غربية، ونحن نعتبر أن هذه الشعوب هي ساحة رسالتنا في أن نفتح عقولها على الإسلام، وأن نعمل على ربح صداقتها وتأييدها لقضايانا. . ولذلك فنحن لا نتعقّد من الغرب الشعب، ولا من الغرب العلم، ولا من أية مبادرة سياسية غربيّة تخدم قضايا الأمة، نحن نتعقّد من الاستكبار الغربي في مواجهة استضعاف العالم الثالث. . . ومصادرة الثروات، والضغط على قراراتنا السياسية، والطغيان في المسائل الأمنية. . .». (المعارج، المجلد الثامن، ص25 ـ 26).

ويؤكد السيد أنَّ الإسلام علّمنا أن نكون أصدقاء لكلّ العالم، بقطع النظر عن خلاف الإيديولوجيات، ولكن المشكلة أنّ الغرب لا يريد أصدقاء، وإنما يريد عبيداً وأتباعاً، ونحن نرفض هذه العبودية، لأننا لا نؤمن بالعبودية إلا لله، لأنه السبيل لأن نكون أحراراً أمام البشر جميعاً

وأمام العالم كله». (الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، ص 278).

ولا ينسى السيِّد أن يتوقَّف عند بعض المفكِّرين المسلمين «المنبهرين بالانحراف»، الذين يحاولون أن يحمِّلوا الإسلام أوزار واقع المسلمين، ويعملون على أن يسلكوا كثيراً من أساليب التأويل التي تحمّل اللفظ أكثر مما يحتمل من معانٍ لمصلحة هذه الفكرة أو تلك، كأن يروا في الديمقراطية شكلاً من أشكال الشُّورى، أو أن الإسلام يلتقي مع الرأسمالية في تفكيره الاقتصادي، أو محاولة التوفيق بين الإسلام والاشتراكية... هذا من الجانب الفكري، أما من جهة الواقع، فهناك جهود حثيثة لتقليد الغرب في المأكل والملبس والمسكن والعادات والتقاليد، بل «وقد نجد البعض يخجل بملابسه الوطنية، باعتبارها تراثاً لا يتناسب مع الطريقة الأوروبية العصرية في اللباس... وقد يكون هذا الواقع رد فعل لمنطق القوة والضعف، والطريقة الغربيّة التي حاولت أن تهيّئ للاستعمار الفكري، بالإيحاء الدائم المتواصل بعظمة الطريقة الغربية في الفكر والحياة، وبتفاهة المنطق الشرقي أو الإسلامي الذي يربط الإنسان بتاريخه وبتراثه». (رسالة التآخي، سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، ن دروس السيرة النبوية، ص 68 ـ 71).

كما يلاحظ السيد أنَّ هناك كثيراً من الذين تثقفوا بثقافة الغرب، يتحدَّثون عن المجتمع بأنه مجتمع جاهل متخلّف متعفّن، لا يستطيع أن يسوس نفسه بنفسه، وعندما يتحدثون عن الإسلام، يقولون هذا الحكم الشرعي متخلّف، وهذه العادة الإسلامية غير حضارية... وهذه القاعدة الإسلامية بعيدة عن الحضارة. وهكذا يحاولون أن يفقدوا المسلمين ثقتهم بدينهم، ثم يعملون على استثارة نقاط الضعف في أنفسهم وفي مواقفهم التي يخوضون فيها في مسألة الحرية والعدالة، سواء في معارضتهم للطغاة، أو في مواجهتهم للاعتداءات الأميركية والإسرائيلية، وذلك بطرح أسئلة من مثل: تريدون مواجهة هذا الحاكم، أميركا؟ إسرائيل؟ ما هي أسلحتكم؟ ما هي إمكاناتكم؟ يقولون ذلك حتى يفقد الناس ثقتهم بأنفسهم...

على هؤلاء يردُّ السيد: لسنا القوة المطلقة، ولكننا لسنا الضعف المطلق. المسألة هي أن الاستكبار العالمي من خلال رموزه الثقافية والسياسية والاقتصادية، يريد أن يثير أمامنا نقاط ضعفنا ونقاط قوة الآخرين، لنسقط أمام الآخرين. وما نريده هو أن نثير نقاط الضعف بنقاط القوة، ولنستطيع أن نواجه الآخرين في نقاط ضعفهم بنقاط قوتنا». (الجمعة منبر ومحراب، آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، توثيق لخطب الجمعة لعام 1988، ص 127).

أما عن سبب حاجة المسلمين إلى الغرب، فيردُّ السيد السبب إلى كونهم يأخذون بما يريد الإسلام للمسلمين أن يرتفعوا به إلى المستوى الذي يستطيعون أن يحركوا العقل في حياتهم، وأن ينفتحوا على الأخذ بأسباب العلم في حياتهم. (الندوة، دار الملاك، ط1، 1429هـ/ 2008م، ج19: 546).

وماذا عن صراع الحضارات؟!

يرفض السيد بحقّ هذه المقولة، ملاحظاً أنَّ صراعنا مع الغرب لم ينطلق في حركيته وفي كل مفرداته من مسألة صراع الحضارات، لأن صراع الحضارات عندما يتحرك، فإنه يعمل على أساس أن يحرك المفاهيم المتضادّة أو المتنوّعة، لتعمل على أساس أن تدخل في حوار أو تدخل في عملية قهر فكري... والمسألة المطروحة، هي أن الساحة لم تنطلق منذ أن دخل الغرب المنطقة، في دراسة ما هي القيمة الإنسانية، وما هي مسألة الحرية... وما هي عناصر العدالة... بل كانت المسألة مسألة صراع القوة والضعف... فجاء الغرب إلى العالم الثالث من أجل أن يسيطر على ثرواته... وعندما دخل الغرب بلادنا، لم يدخل محاوراً ولا مناظراً من أجل تغليب قيمة على قيمة، وإن كان يحرك بعض قيمه في بعض مواقعنا بالشكل السطحي... كان هدف الغرب وما زال، السيطرة على الأرض والإنسان وعلى المواقع الاستراتيجية. لذلك، لا نستطيع أن نعتبر الصراع بيننا وبينه صراع حضارة. (للإنسان والحياة، آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط3، 1421هـ/ 2001م، ص 21 ـ 22).

ومع ذلك، يلاحظ السيد أنَّه قد يكون هناك جانب من صراع الثقافات في هذا القرن وما سبقه، من خلال القضايا والمفاهيم المتَّصلة بحقوق الإنسان، من قبيل قضايا الحريات والتعددية والاعتراف بالآخر والمرأة ونحو ذلك... مما قد يختلف بين مذهب إسلامي ومذهب آخر، أو بين دين إسلامي ودين مسيحي... ولكن هذه المفردات لا تمثل قوة الصراع في جانبها الحركي المسيطر على العالم، بل إننا نجد أن صراع الاستكبار مع المستضعفين من جهة، وتنافس المستكبرين في مصالحهم المتنوعة من جهة أخرى، هو الذي يمثل وحشية الصراع.. (المعارج، المجلد الثامن، ص 26؛ الندوة، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج10، ص 617).

ولا ينكر السيد أن هناك سيطرةً شاملةً للقوَّة الغربية التي فرضت طريقتها على شعوب العالم على مستوى التفكير والممارسة، ولكنها لم تستوعب الواقع كلَّه.. كما أن مظاهر الحضارة الغربية في عالمنا، لم تستطع إلغاء الروح الإسلامية في الشكل والمضمون، الأمر الذي يجعل الأمة الإسلامية بمنأى عن مخاطر الذوبان الشامل، بحيث يمكن من خلال عملية صنع القوة، وإعادة الوعي الإسلامي إلى الذهنية العامة للمسلمين، القيام بمحاولة جديدة لإنتاج الشخصية الإسلامية الحضارية من جديد في مجتمع المسلمين... (م.ن، م8، ص 34 ـ 35).

وإذا كان السيد يبدو صلباً في مواقفه في مواجهة من يشهر العداوة للإسلام والمسلمين، فإنه يتعامل مع سائر البشر بانفتاحٍ يفوق الوصف، إلى حدٍّ يسمح لي بالقول إنه يعتبرهم جميعاً مسلمين، منهم من اهتدى ومنهم من هو في طريقه إلى الاهتداء، لذلك لا نعجب إذا خص السيد وحدة الرسالات بمنزلة مهمة في فكره الإسلامي.

عن وحدة الرسالات يسأل السيد: هل الدين الذي أنزله الله على الناس من خلال رسله، دين واحد في ما يرتكز عليه من قواعد، وفي ما يتحرك فيه من مفهوم؟

أو أنه عنوانٌ لأديانٍ متعدّدة تتنوَّع في قواعدها، وتختلف في مفاهيمها، وتتباعد في التزاماتها؟

يجيب السيد: إن متابعتنا للآيات القرآنية في عناوينها العامة، وفي تفاصيلها الخاصة، تؤكد لنا وحدة الدين في وحدة الرسالات القائمة على التوحيد لله في امتداداته العقيدية، والتزاماته العبادية، وعناصره التشريعية، فلم يأت أيُ رسول بما لم يأت به الرسول الآخر، ولم ينطلق الاعتراف بأي نبي إلا من خلال الإيمان بشرعية نبوَّة نبي آخر، وهذا ما نستوحيه صراحةً وظهوراً من النص القرآني.

فنقرأ عنوان الوحدة في أمة الرسل من خلال وحدة الرسل، في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾** (المؤمنون: 51). (الندوة، ج17، ص 265).

وإذا كان هناك تعددية في مسؤوليات الرسل لحمل الرسالة وتبليغها للناس، فليست هناك أية تعددية في طبيعة الرسالة، فهي رسالة واحدة في الخط التوحيدي للألوهية، الذي ينفتح على الالتزامات العقيدية التي توحُد الناس ليكونوا أمةً واحدة، باعتبار أن الوحدة، فيما يجمع الناس، تنطلق من الوحدة في العقيدة والتصور والخط والسلوك.

وإذا كان خط الرسل واحداً، فلا بدَّ من أن تكون رسالاتهم في حركة أتباعهم واحدة، في إقامة الحياة على كلمة الله، وتحصيل رضاه بذلك. وهذا ما يجمع الدعاة إلى الله والأدلاء عليه، بعيداً عن العلاقات الشخصية والمنافع الذاتية. وهو ما يجعل المؤمن يعيش في دائرة الوحدة، بعيداً عن الأوضاع العائلية والعرقية والإقليمية... وهكذا نستوحي أن الوحدة الرسالية في حركة الرسل في رسالاتهم، تدخل إلى الوحدات الأخرى في الإنسان، فتبقى إيحاءات التوحيد الإلهي عميقةً في الوحدة العائلية والقومية والاجتماعية، باعتبارها خاضعةً لتقوى الله في كل خصوصياتها. (م.ن، ص 265 ـ 267).

ونقرأ هذه الوحدة في وحدة العبودية لله؛ إنها وحدة الإنسان من

خلال وحدة الله، كما توحي به وحدة العبادة أمام وحدة المعبود.

كما يرى السيد أن اختلاف التشريع لا ينفي وحدة الرسالات، لذلك فهو يدعو المؤمنين الموحدين إلى تمثل معنى الوحدة في اكتشاف العنوان التوحيدي الذي يوحِّدهم (عبادة الله)، والانفتاح على التنوع في خصوصيات الأحكام الشرعية أو المفاهيم الخاصة، على أساس ما تمثله من طبيعة التنوع في الحاجات الطارئة في تغير الزمان الذي يؤدّي إلى تبدل الأوضاع والتطورات التي قد تفرض تحليل ما حرّم سابقاً، أو تحريم ما أحلّ، من دون أن تنصب هذه التعددية الحواجز بين رسالة ورسالة، مما يفرض الإيحاء بتعدد الدين، كما لو كانت الأديان المتدرجة مختلفةً في القاعدة والتفصيل. (الندوة، ج17، ص 269).

في الواقع إنّ الدعوة إلى عبادة الله الواحد، هي الدعوة الواحدة التي زوَّد الله بها الرسل، مع اختلاف أممهم وزمانهم، كما جاء في قوله تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾** (الأنبياء: 25).

وفي ضوء ذلك كله ـ يقول السيد ـ نستوحي أن من مسؤولية المؤمنين في التزامهم الإيماني، أن يلتقوا على هذه الكلمة التوحيدية، ليحولوها إلى حالة عبادية ينفتحون من خلالها، بحيث لا يفرقون بينهم مع اتحادهم في رسالاتهم، حتى لا يبتعدوا عن الخط المستقيم الذي تمثله الآية الكريمة: **﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾** (البقرة: 136).

وخلاصة الفكرة التي رمنا بيانها ـ يقول السيد ـ أن القاعدة الدينية التي تمتد منها كل الخطوط التفصيلية، هي قاعدة الوحدة، فالدين واحد، والتفاصيل متنوعة في حركية الالتزام بالقاعدة. (م.ن، ص 271).

ثم يسأل السيد: ما هو العنوان الكبير للدين في القرآن، من خلال ما

أراد الله أن يجعله للناس جامعاً في امتداد الرسالات، بحيث يلتقي الرسل عليه ويلتزم الناس مضمونه ليتوحدوا فيه؟ فيتوقف عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾ (آل عمران: 19)، إنه يحدد الدين بعنوان الإسلام، وهو بذلك يشير إلى الإسلام في بعده الشمولي وانفتاحه الروحي الذي تتمثل فيه الشخصية، ويتحرَّك فيه السلوك. . . وبذلك، فإن كلمة «الإسلام» تشمل كل خطوط الرسالات، وليست مختصةً بالدين الذي أنزله الله على النبي محمد(ص)، بل إن ما أنزل على محمد(ص) ـ في مضمونه الفكري والتشريعي ـ يلتقي مع هذا العنوان.

ويلاحظ السيد أن الله سبحانه وتعالى تحدَّث عن إسلام الكون، وأن كل ما فيه خاضع له، لأن الله سبحانه وتعالى هو الذي رتَّب كل نظمه، وأبدع كل قوانينه، سواء كان في حركة الوجود والتكوين، أو في حركة وجود الإنسان والحيوان، وهو قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران: 83)، فكل من في السماوات والأرض أسلم لله، باعتبار أن حركة وجوده في كل عناصر حياته، خاضعة لله سبحانه وتعالى.

أما كيف نتمثل هذا العنوان؟ فنتمثّله بالانفتاح على الله في كلّ شيء، بأن يجعل الإنسان حياته كلها لله. . . وبذلك لا بدَّ له من أن ينفتح على كل الرسالات ويصدق بها كلها، فلا يخضع لعصبية عمياء تحجب عنه إشراقة الحق، فتؤدي به إلى العناد والاستكبار والبعد عن الصراط المستقيم. (الندوة، ج17، ص 277 ـ 279).

ويبدو السيد شديد الاقتناع بأنَّ الرسالات السماوية تمثّل حركةً تكامليةً تصاعديةً في بناء الحضارة الإنسانية أساسها التوحيد، ولذلك كان كل دين مصدِّقاً للدين السابق، ومكملاً لما فرضت الظروف تعديله أو تغييره، وهذا ما يفترض ـ بالضرورة ـ وجود مقاصد مشتركة للأديان، ولا بدَّ للحوار من أن يخدم تلك المقاصد الرسالية الدينية العامة (الوطن/عمان: الخطاب الإسلامي لا بدَّ أن يفهم عقل العصر، 8/ 9/ 2005).

ولكن السيد يرفض هذا الجدل الفارغ أو الممتلئ فيما يسمى «الحوار الإسلامي ـ المسيحي» في القضايا اللاهوتية، ليقول: «دلوني على فارق واحد بين مفاهيم الإسلام ومفاهيم المسيحية فيما هي قضايا القيم وقضايا الأخلاق وقضايا السلوك الإنساني».

ويحذِّر من الخلط بين الالتزام والتعصب: «أن تلتزم، أن تقف مع قناعاتك لتدافع عنها، ولتجعل الآخرين يطرحون قناعاتهم من خلال التزامهم، أما أن تتعصب، فأن تغلق على نفسك قناعاتك، وتمنع الآخرين من أن يتحدثوا عن قناعاتهم، والبعض منا يخلط بين الإخلاص للفكرة التي يؤمن بها وبين التعصب» (المحاضرة التي ألقيت في الجامعة العربية).

ويبدو السيد في نهاية المطاف على شيء من التفاؤل بمستقبل حوار الأديان، مع المسيحية بخاصة، إذ يرى أن التجربة التي عاشتها الأديان في نهاية القرن الماضي، وواجهت فيها الحرب الإلحادية والعلمانية، جعلتها تشعر بأن عليها أن تخفف الكثير من صراعاتها، ومما يدور في داخلها من أحقاد وعداوات وبغضاء تاريخية، وأن عليها أن تبدأ الحوار حتى وإن لم يصل هذا الحوار إلى نتيجة إيجابية. ولكن هناك مناخاً جديداً، ولا سيما بين الإسلام والنصرانية، ويمكن أن يمتد خارج هذين الدينين إلى اليهودية.

لكن المسألة مع هذه الأخيرة مختلفة، إذ يرى السيد أن إسرائيل تبقى حاجزاً بين حوار الإسلام واليهود، لأن اليهود يعتبرون أن إسرائيل أساس وجودهم وقوتهم، لذلك لن يكون هنا حوار يهودي إسلامي، لأن إسرائيل سوف تكون في واجهة هذا الحوار، ونحن لا نؤمن بأن لإسرائيل شرعيةً في وجودها كدولة لنحاورها من هذا الجانب. (بيّنات، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ص 145).

بقيت نقطة أخيرة لا تقلُّ أهميةً عمَّا تقدَّمها، وخصوصاً في أيامنا الحاضرة التي يشكِّل فيها الإعلام عصب كلِّ رسالة، والساحة التي يتعرَّض فيها الإسلام لأبشع حربٍ وأفظع صور التشويه، فكان من الطبيعي أن يتناول السيد هذه المسألة بدقَّة وعناية.

## سادس عشر: الإعلام والقضايا الإسلاميَّة المعاصرة

نحن نعتقد ـ يقول السيد ـ أن الإعلام هو الطاقة أو القوة التي يمكن لها أن تمنح المعرفة وتمنح القوة للمسلمين، ولكن مع الأسف، لا يعطي المسلمون بشكل عام اهتماماً للإعلام، (الندوة ج16، ص 46). كما أن قضية الإعلام في الأساس، هي قضية أن تكون الصورة واضحةً للإنسان من أجل أن يحدِّد خطواته العملية، سواء كانت خطوات سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، على أساس وضوح الرؤية.

يبدأ السيد هذه المهمة بتحديد المقصود «بالقضايا الإسلامية»، فيركز على مسألة غاية في الأهمية، وهي أننا عندما نريد أن نصف قضيةً بأنها قضية إسلامية، لا بدَّ لنا من أن نركز على دور الإسلام في هذه القضية، وإلا لو أبعدنا الصفة الإسلامية، وجعلناها مجرد صفة تاريخية أو مجرد صفة تقليدية، فإن الصفة عند ذلك لا تعود تمثل أي شيء، و«على هذا الأساس، نحن نعتبر من موقع تفكيرنا، أن ما يسمى بالحاكمين المسلمين، أو ما يسمى بالبلاد الإسلامية، أن مثل هذه التسمية لا تنسجم تماماً مع طبيعة هذه الصفة... لا بدَّ لنا من أن نواجه حركة الإسلام في الحياة، ومواقف الإعلام تجاه هذا التحرك، وفي هذا الإطار، نبدأ بالإسلام كفكر، والإسلام كدين، والإسلام كأسلوب حياة... ونحن نلاحظ أن الإعلام المعاصر لم يخلص للأسلوب الموضوعي في مواجهته للفكر الإسلامي». (آفاق إسلامية، ط3، ص321 ـ 322).

إننا عندما نواجه موقف الإعلام بشكلٍ عام حول الإسلام كفكرٍ، أو حول الإسلام كدين أو كأسلوب حياة، يقول السيد إنّنا نجد أنّ هذا الإعلام يحاول أن يشوِّه صورة الإسلام في مفاهيمه، وفي شخصياته، وفي أحكامه الشرعية، فيأخذ مثلاً حكماً شرعياً معيناً ويجرّده من كلِّ ظروفه ومن جوّه وجذوره... وأي حكم من الأحكام، عندما تفصله عن جذوره وتدرسه كحكم مستقلّ، فإنك لن تستطيع أن تفهمه جيداً من خلال إيجابياته، وإنما تتجمع كل السلبيات لتحاول أن تعطي صورة مشوَّهةً عنه...

وهذا ما نلاحظه حول ما يثار عن بعض الحدود في الإسلام، من مثل قطع يد السارق، ورجم الزاني أو الزانية. . . إنهم يتحدثون عن قطع يد السارق في ظل الواقع الاقتصادي المتخلّف الذي نعيش فيه الآن، متناسين أن هذا التشريع وضع في ظل تنظيم اجتماعي واقتصادي للمجتمع، تتحمَّل فيه الدَّولة مسؤوليّة تأمين الحياة الكريمة لكلّ إنسان حتى يجد العمل الكامل. . . لهذا عندما نريد أن ندرس هذه القضية (وأمثالها)، لا بدّ من أن ندرسها في الإطار التشريعي العام الذي وضع فيه الإسلام هذا الحدّ، إلى جانب بقية القضايا الأخرى. (آفاق إسلامية، ط3، ص 332 ـ 324).

ولعلَّ الذي شجَّع هذا الجو، هو أن بعض الدول التي تقول عن نفسها إنها إسلامية، عندما تريد أن تمتصَّ النَّقمة الموجودة لدى شعبها، تصدر تشريعاتٍ بدون مناسبة وبدون أجواء، في قطع يد السارق وفي رجم الزاني. . «إنهم ينطلقون بهذه التشريعات دون أن يحلوا مشكلة الإنسان، ودون أن يضعوها في الظرف المعين، من أجل أن يعطوا دولهم أو أنظمتهم صفةً إسلاميةً من خلال هذه التشريعات المفصولة عن جذورها، ولكنهم في قضايا الحكم، وفي قضايا العدالة الاجتماعية، وفي قضايا توزيع الثروة، وفي الخط السياسي الذي يتحركون فيه، هذا شيء لا يتعرفون فيه إلى الإسلام لا من قريب ولا من بعيد». (م.ن، ص 336).

كما أن الإعلام العالمي يسعى بدأب للتحدث عن الإسلام بشكل مشوَّه، سواء بالتعرض للقرآن الكريم، أو للنبي العظيم(ص)، كما نلاحظ أن هناك محاولة لدراسة التاريخ، لا على أساس أن يؤخذ الواقع الموضوعيّ أساساً للدراسة، بل على أساس أن نحمّل التاريخ طريقتنا في التّفكير، بمعنى إخضاع التاريخ لطريقتنا في التفكير، وعدم محاولة إخضاع طريقتنا في التفكير للواقع الموضوعي الذي تتحرك فيه الأشياء على الطبيعة.

وهناك اتجاه أيضاً ماثل في الساحة، وهو محاولة التركيز على الإسلام كدين غيبي، دين يفسر الحياة بالغيب، متناسين أنَّ الإسلام يؤمن

بالغيب كحقيقة، ولكنه لا يعتبر الغيب عنصراً يشمل كل جوانب الحياة، بل يعتبر أن لله سنناً في كلّ ظاهرة من الظواهر، وأن هذه السنن التي تمثل القوانين الطبيعية التي أودعها الله في الكون، هي التي تحكم الكون، وهي التي يتحرك الكون من خلالها.

فإن انتقلنا بعد ذلك إلى الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين، نجد الإعلام يتخذ موقفاً سلبياً في أغلب مجالاته، وعندما نتكلم عن الإعلام، نضع في المقدمة الإعلام الذي يمارسه الاستعمار بالدرجة الأولى، والذي يهدف إلى إحكام سيطرته على هذا البلد الإسلامي أو ذاك، فيحاول أن يثير أمام الشعب كل السلبيات الموجودة في واقعه وفي تاريخه، من أجل إفقاده الثقة بنفسه. وينطلق هذا الاتجاه في محاولة جعل المسلمين يخجلون بتاريخهم وبواقعهم، والأمة إذا انفصلت عن تاريخها وجذورها، فمعنى ذلك أنها تتحرك في الحياة من دون قاعدة ومن دون تركيز. . .

وهناك اتجاه معاكس جداً لهذا الاتجاه، وهو محاولة تضخيم التاريخ بالمستوى الذي يجعل الأمة تنام وتغفو علي هدهداته. . وبذلك تمنع الأمة من صنع القوة من جديد، لأن هذه الأمة تظلُّ مشدودةً إلى التاريخ. . .

والذي لا يقلُّ خطراً عن كلّ ما تقدم، هو محاولة الاستعمار أن يعطي الإسلام مفهومه عن الدين. . . ومن هنا جاءت الفكرة التي تقول إن الإسلام لا يتدخل في الحياة، سواء كانت علماً، فالإسلام نقيض العلم، أو سياسية، فالإسلام لا يتدخل في السياسة، أو كانت الحياة حكماً وتنظيماً اجتماعياً، فالإسلام مجرد طقوس وعبادات وأخلاقيات غائمة، ولا شغل له بكل الحياة!

وانطلقت هذه الفكرة من خلال التوجيه الاستعماري، من أجل منع الإسلام من أن يتحرك في الحياة، لأن الإسلام عندما يتحرك في الحياة من خلال مفاهيمه، ومن خلال قيمه وتشريعاته، فإنه يمثل الخطر على الأطماع الاستعمارية. هذا وقد تقبَّل الكثيرون من المسلمين في عصور

التخلف هذه الفكرة، ذلك لأنهم مارسوا هذا الواقع في حياتهم، وعندما جاء الاستعمار، لم يجدوا هذا الأمر غريباً، وإنما رأوا فيه طرحاً يتمثل في ممارساتهم العملية.

وهكذا استطاع حكام المسلمين الذين وضعهم الاستعمار في مراكزهم من أجل أن يكونوا الواجهة التي يستطيع أن يختفي وراءها، وتختفي مخطَّطاته وراءها... استطاعوا أن يتلقّفوا الفكرة، وأخذوا يقولون: لا يجوز أن يسيَّس الدين، ولا يجوز أن يتحرك الدين في السياسة... ولا نزال نواجه في واقعنا العملي الهجمة الكبيرة الشرسة ضدَّ كلِّ صوت يرتفع للإسلام... (آفاق إسلامية، ط3، ص 328 ـ 334).

تفصيل آخر مهم يركِّز على كيفية تعامل الإعلام الغربي مع الواقع الذي يعيشه المسلمون، وكيف يتعامل مع الجهاد الذي يمارسه المسلمون، فالثورة الإسلامية في إيران «مارقة ودكتاتورية...»، لأنها تهدد مصالح الغرب، و«حركة طالبان» كانت «مجاهدة» عندما كانت تقاتل الاتحاد السوفياتي (قبل انهياره)، وباتت «إرهابيةً» عندما صارت في مواجهة الاستعمار الغربي!!

إذا كان هذا هو الواقع، فما العمل؟ يقول السيد:

إن اتجاه حلِّ المشكلة، هو أن نحرك القضايا على أساس سياسة النفس الطويل، وهو أن الاستعمار سيظلُّ يزيّف الحقيقة، وأنَّ كلَّ الأنظمة المقاومة معه ستظلُّ تزيِّف الحقيقة، وأن بإمكاننا مع ذلك أن ننفذ إلى داخل البلدان التي يسيطر عليها الاستعمار، لننشئ بحسب ما عندنا من طاقة وقوّة، مؤسسات إعلامية، سواء كانت على مستوى الصحف أو الراديو أو التلفزيون أو غيرها... تحاول أن تخاطب تلك الشعوب بلغتها وعقليتها وبطريقة فهمها للأشياء، وتخاطبها من خلال نقاط الضعف والقوَّة فيها. إن علينا أن ننطلق في هذا الخط لنكوّن رأياً عاماً ضاغطاً لمصلحة قضايانا، حتى نستطيع من خلال هذا الرأي العام أن نخفف ولو شيئاً قليلاً من هذه الحرب الشرسة.

ولا بدَّ لنا في الاتجاه الآخر، من أن نعمل بكلِّ ما عندنا من قوة، لنخرج جيلاً من الإعلاميين يعيشون أخلاقية الإعلام من خلال شعورهم بالمسؤولية، وأن يتحركوا في هذا الاتجاه من خلال مبادئهم، لأن هناك الإعلام كمهنة، وهناك الإعلام كرسالة، إن الإعلام كمهنة ينطلق كأية مسألة يراد منها الربح... أما ساحة العمل الرسالي، فصعبة ومكلفة ومؤدية إلى الاستشهاد في أكثر من موقع، ولكن ماذا نفعل إذا كان المستقبل لا يأتي إلا على يد الرساليين..؟! (آفاق إسلامية، ط3، ص 330 ـ 346).

ويقيني أن السيد كان واحداً من أبرز هؤلاء الرساليين.

# المصادر والمراجع


ـ خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله، غسان بن جدو، دار الملاك، ط3، 1422هـ/ 2001م.

ـ الإسلام وفلسطين، حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل الله، أجرى الحوار محمود سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1995.

ـ في رحاب دعاء مكارم الأخلاق، آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2002م.

ـ مجلة المنابر، بيروت، أيار 1986، عنوان المقال: الإسلام يعتبر العروبة ساحته الفضلى التي تحمل بساطته ووجدانه.

ـ الحوار في القرآن، قواعده، وأساليبه، ومعطياته. آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، الطبعة السادسة، 1421هـ/ 2009م.

ـ تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، السيد محمد حسين فضل الله، كتاب التوحيد 4، سلسلة دورية تصدر عن مجلة التوحيد، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ط1، 1416هـ/ 1955م.

ـ اخترنا لك 4، آفاق إسلامية ومواضيع أخرى، دار الزهراء، بيروت، ط1، 1400هـ/ 1980م.

ـ اخترنا لك، آفاق إسلامية، دار الزهراء، بيروت، ط3، 1427هـ/ 2006م.

ـ صلاة يوم الجمعة، الكلمة والموقف، إعداد شفيق الموسوي، دار الملاك، ط1، 1998م/ 1419هـ.

ـ رؤى ومواقف، إعداد المركز الإسلامي الثقافي، الحلقة الثالثة، دار الملاك، لا.ط، 1417هـ/ 1997؛ والحلقة الرابعة، دار الملاك، ط1، 1413هـ/ 1997م.

ـ الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية التي أجراها سماحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله بدمشق، إعداد: عادل القاضي في أجزاءها التالية:

الجزء 1، دار الملاك، ط5، 1418هـ/ 1998.

الجزء 3، دار الملاك، ط1، 1418هـ/ 1998م.

الجزء 7، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

الجزء 9، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2002م.

الجزء 10، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002.

الجزء 13، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

الجزء 15، دار الملاك، ط1، 1426هـ/ 2005م.

الجزء 17، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

الجزء 18، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

الجزء 19، دار الملاك، ط1، 1429هـ/ 2008.

ـ جريدة الوطن (عُمان) تاريخ 8/ 9/ 2005، حديث بعنوان: الخطاب الإسلامي لا بدَّ من أن يفهم عقل العصر، وأن يكون لديه حسّ المعاصرة.

ـ مع الحكمة في الإسلام، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط1، 1406هـ/ 1985.

ـ الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، إعداد د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009.

ـ بينات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 1999م.

- حوارات في الفكر والسياسة والمجتمع، إعداد وتنسيق د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط2، 1422هـ/ 2001م.

- محمد حسين فضل الله، عن سنوات ومواقف وشخصيات، حاورته منى سكرية، دار النهار، بيروت، ط1، 2007.

- المعارج، شهرية متخصصة تعنى بالدراسات والبحوث القرآنية، الشرف العام الشيخ حسين أحمد شحادة، المجلد الثامن، الأعداد 36 ـ 38، 1998.

- صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، توثيق لخطب الجمعة 1989، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

- الجمعة منبر ومحراب، توثيق لخطب الجمعة، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1997م.

- رسالة التآخي، من دروس السيرة النبوية. . . ومعركة بدر في معطياتها الإنسانية والإسلامية، توزيع دار الزهراء.

- للإنسان والحياة، إعداد وتنسيق شفيق الموسوي، دار الملاك، ط3، 1421هـ/ 2001م.

- الإسلام والعروبة بنظر الأفغاني، مقالة عن الإنترنت، http:/www.balagh.com.

- أنميرات عبد العزيز، مفهوم الفكر الإسلامي، مقاربة تأصيلية، ملحق الفكر الإسلامي لجريدة العلم، 10/ 1/ 1997، السنة السادسة.

- ضاحي محمود حسن، الإسلام والعروبة، أين المشكلة؟ مقالة على الإنترنت، http:/www.maqalatei.com.

- الحسني سليم، صراع الإرادات، دار الملاك، ط2، 1995م/ 1416هـ.

- الخطيب معتز، تحولات العلمانية وممانعة الإسلام، مقالة على الإنترنت. . http:/www.aljazeraa.net.

- دورتيه جان فرانسوا (بإشراف)، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة د. جورج كتورة، دار مجد، ط1، 1430هـ/ 2009م.

- الصالح صبحي، الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، الطبعة الأولى 1982.

- صليبا جميل (الدكتور)، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م/ 1414هـ.

- عمارة محمد، القرآن والاجتهاد والعقلانية المؤمنة، مقالة على الإنترنت.

- غنوشي راشد، الحرية في الإسلام، مقالة على الإنترنت، http:www. aljzeera.net.

- فرحات أحمد حسن، مصطلح الفكر الإسلامي، ج2، معهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب، فاس، ط1: 1996.

- فول جون، كيف قضى الإسلام على «حتمية العلمنة»؟ مقال على الإنترنت، http:www.islamonline.net.

- الكيلاني ماجد عرسان (الأستاذ الدكتور)، فلسفة التربية الإسلامية، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 1430هـ/ 2009م.

- مغنية محمد جواد (الشيخ)، فلسفات إسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان 1978/ 1389م.

- يوسف سيد، هل ثمة خصومة بين الإسلام والعروبة؟ مقال على الإنترنت، http:www.maqalati.com.

- نداء الوطن، العدد 1576، 14 كانون الثاني 1998.

- مجلة المنطلق، العدد 54، شوال 1409هـ/ أيار 1989.

- جريدة اللواء، العدد 1184، 17 كانون الثاني 1996.

- الضحى، العدد التاسع، جماد الأولى 1412هـ/ تشرين الثاني 1992.

- محاضرة ألقيت في قاعة جمال عبد الناصر في جامعة بيروت العربية بتاريخ 9/ 5/ 1993.

- D. Senghaass, The Clash within Civilization 2001, 143.

# الدّعوة والدّعاة

**عبد الجليل زيد المرهون**

**كاتب وإعلامي بحريني**

الدعوة الإسلامية مصطلح عريض، يتسع لقدر كبير من المعاني والإيحاءات، وهو على درجة من المرونة التي يمكن معها استخدامه للحديث عن طيف واسع من القضايا الإسلامية المعاصرة، التي يمكن التعبير عنها غالباً بقضايا الدعوة.

والدعوة جزء من مرتكزات العقيدة، بقدر كونها أداةً من أدوات صونها، وسبيلاً لا غنى عنه لإدامة ارتباطها بالعصر والحياة. والإسلام من دون دعوة لا يعني سوى التصاق قصريّ بالماضي، وانغلاق على الحضارة والتطوّر الإنساني.

والدعوة بهذا المعنى لا تعني بناء الفرد وحسب، بل كذلك تهيئة البيئة الحضارية اللازمة لتطوره، وتحقيق سعادته في الحياة.

إن الدعوة الإسلامية، في مضامينها الكلية، تمثل شرطاً من شروط إعمار الأرض، أو لنقل إنجاز وعد التنمية بمدلولها العام والجامع، وهو ما عبَّر عنه القرآن الكريم بمصطلح «الخير»، كغاية ومنتهى للدعوة.

ومن هذا المنطلق، فرض الإسلام الدعوة على المسلمين، بما هم أمة وسط، شاهدة على الناس، وهي فرض كفائي بالمدلول الفقهي، لكنها تتسع عقائدياً لترتبط بكل فرد مسلم، يرى في نفسه خليفةً لله على الأرض.

وقد اعتبر الكثير من المفكرين المسلمين الدعوة الإسلامية جزءاً أصيلاً من بنية المسلم الملتزم ورسالته في الحياة، وأن مفهوم الفرض الكفائي يتسع اليوم على هذا الصعيد ليشمل كل من تتوفر لديهم الشروط الذاتية والموضوعية.

وللدعوة الإسلامية مساران، يتجه الأول داخلياً نحو المسلمين أنفسهم، وينحو الثاني أممياً، للناس كافةً.

ويبدو إصلاح حال المسلمين، كأفراد وكأمة، السبيل الأمثل للتعريف بالإسلام في العالم، إلا أن الدعوة الإسلامية لا ترتبط في منطلقاتها الأيديولوجية ارتباطاً شرطياً بذلك.

في بنيتها الإطارية، تنتظم الدعوة الإسلامية في ثلاث مرتبات، تُعنى الأولى ببناء الفرد المؤمن، والثانية بتكوين المجتمع الصالح، والثالثة بإقامة الدولة الراشدة.

والتراتبية المقصودة هنا، هي تراتبية تكوينية وليست بالضرورة مرحلية، ذلك أن الدعوة الإسلامية قد تعمل على نحو متزامن في كافة هذه الأطر، وقد تقتصر على بعض منها، وفقاً للظروف المكانية والزمانية.

على الصعيد الحركي، تستند الدعوة الإسلامية في الغالب إلى عمل الجماعات والمؤسسات، سواء الأهلية منها، أو تلك المرتبطة بالدول. بيد أن الدعوة قد تجد بعض ركائزها في شخصيات فكرية مستقلة، تشكل جاذبيتها قوة تأثير ثقافي وسياسي، ربما تتسع ظلالها لدائرة اجتماعية وجغرافية عريضة.

على صعيد رؤية آية الله السيد محمد حسين فضل الله للدعوة الإسلامية، نجد ربطاً مستمراً لهذه الدعوة بالأسس العقائدية، والخيارات الحضارية للإنسان المسلم، على مستوى الأفراد والأمة.

وقد درس السيد الدعوة الإسلامية في إطار العقيدة، معتبراً أن فلسفتها ترتبط بمفهوم الإسلام ذاته، بما هو رسالة خلاص للبشرية.

وفي الإطار الفقهي، تبرز الدعوة الإسلامية باعتبارها شكلاً من أشكال العبادة التي لا تستقيم من دونها الطاعة المثلى لله سبحانه وتعالى.

ورأى السيد في الدعوة الإسلامية رسالةً أخلاقيةً، وصورةً من صور الالتزام بالخلق الرفيع، أسوةً برسول الله (ص) الذي قال: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**». وحيث يتَّسع مفهوم الدعوة للخير الذي حث الله تعالى عليه، ليتضمن نشر الأخلاق الفاضلة، وتجسيد النموذج الحي والملهم لها.

وقد درس السيد الدعوة الإسلامية ضمن ثلاثة أبعاد، هي: المفاهيم، والقضايا، والوسائل والأدوات.

بحث السيد بكثيرٍ من الاستفاضة المعاني اللغوية والدينية لعدد متزايد من المصطلحات المرتبطة بالدعوة الإسلامية، مثل مصطلح الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحكمة والموعظة والجدال، والصبر والاستقامة والثبات، والحلم واللين والرحمة، والبر والإيثار والتضحية، والجهاد والقتال في سبيل الله، والقسوة والإكراه، والمرحلية والتدرج، والسرية والجهر، والقيادة والطليعة، والجماعة والأمة.

ودرس باستفاضة مماثلة قضايا الدعوة الإسلامية، التربوية والاجتماعية والسياسية. وناقش ما يجب أن يكون عليه موقف الدعاة من قضايا الوحدة والتجزئة في الأمة. ومسألة الدخول في الدولة، ومزاولة الإصلاح الاجتماعي والسياسي عبر قنواتها الرسمية، وخصوصاً المجالس النيابية.

وبحث في أولويات الدعوة الإسلامية، وتجديد الخطاب الإسلامي، وحدود المثالية والواقعية في الدعوة، ومواصفات الداعية، ومجتمع الدعوة، أو الطليعة المؤمنة، وعلاقة الدعاة بالمجتمع.

وفي الجانب المتعلق بوسائل الدعوة الإسلامية، أو بُعدها الحركي، ناقش السيد قضايا المرحلية، ومقولات التقية، ومراتب العمل الدعوي ومستوياته، وما إذا كان يجب أن يتجه نحو بناء الفرد المؤمن، أو تكوين المجتمع الصالح، أو إقامة الدولة الراشدة، أو جميع ذلك في وقتٍ واحد.

وعرض السيد بكثيرٍ من الاستفاضة لمواصفات القائد الداعية، وعلاقته بالطليعة المؤمنة وعامة المجتمع.

وقارب في السياق ذاته، طبيعة العلاقة داخل مجتمع الدعاة، وقضايا الشورى بين أفراده وقياداته، ومراكمة الخبرة الدعوية، وفحص الظروف المحيطة بالمجتمع، والإفادة من تجارب التاريخ ودروسه.

وفي مقاربته لكلٍّ من مفاهيم الدعوة الإسلامية، وقضاياها الراهنة، وأدواتها الحركية، استند السيد إلى القرآن الكريم، في آياته التي خاطبت

الرسول الأعظم (ص)، بهدف توجيه مسيرته الدعوية، أو تبيان علاقته بالأمة، أو إرشاد الأمة ذاتها.

كذلك، ارتكز السيد إلى دروس وإيحاءات التجربة الحركية للرسول الأعظم (ص)، في مرحلتيها السرية والعلنية، في جهادها الأكبر والأصغر، كما في بُعدها القيادي والإداري.

ونجد في مقاربات السيد عودةً متكررةً إلى السيرة النبوية الشريفة، وأحاديث آل البيت(ع).

وقد بدت مقارباته للدعوة الإسلامية نتاجاً لتجربة حركية مديدة، عاشها كداعية، متجهاً برسالته للمسلمين في مختلف أقطارهم. وحيث وجدت أطروحاته صدى لدى الكثير من الدعاة، سواء أولئك الذين تفاعلوا معه ميدانياً وحركياً في مراحل مختلفة، أو الذين استظلوا بظلاله الفكرية والروحية بوجه عام، وهم الأغلبية.

ولقد اعتمد السيد في تجربته الدعوية على مبدأ التفاعل المباشر مع المجتمع كوسيلة للدعوة والتبليغ. وحدث هذا بصفة خاصة في لبنان، وفي زياراته التي كان يقوم بها إلى دول الخليج في عقدي الستينات والسبعينات من القرن العشرين.

وطرح السيد الكثير من تصوّراته الدعوية في خطب صلاة الجمعة التي كان يقيمها في بيروت، وفي نحو عشرة كتب خاصة بمنهج الدعوة الإسلامية وقضاياها. هذا فضلاً عن الدراسات التي استمر في نشرها على مدى أربعين عاماً، في مجلة «المنطلق». وهي مجلة فكرية لبنانية حظيت برعايته المباشرة، وكانت موضع اهتمام نخبة من الدعاة في لبنان والوطن العربي.

ومع بزوغ عصر المعلوماتية والثورة الرقمية، وجدت كتابات السيد وخطبه طريقها إلى دائرة واسعة من المسلمين. وبات من اليسير على الجمهور والباحثين الوصول إلى نتاج فكري، يمتدُّ بعضه في عمق الزمن إلى ما قبل ثلاثين عاماً.

بقى أن الأهم على هذا الصعيد هو التفسير القرآني الذي أنجزه السيد، ونُشر تحت عنوان «من وحي القرآن».

ويُعدُّ هذا التفسير أهم مصدر لقراءة رؤية السيد للدعوة الإسلامية، بكافة منطلقاتها وقضاياها التاريخية والراهنة، وهو يمثل خلاصة مقارباته على هذا الصعيد.

لقد أكَّد السيد في كتابه «من وحي القرآن» بعض أطروحاته الأساسية التي عرف بها منذ سبعينات القرن العشرين، كما قام بتطوير عدد منها، وعدّل على نحو كبير بعضها الآخر، في ضوء ما استخلصه من تجربته الحركية، وفي ضوء متغيّرات الفضاء الاجتماعي والسياسي الإسلامي خاصّةً، والدولي عامة.

إن السيد يشدّد على أنَّ الإخلاص للإسلام يقتضي بأن يقف الدعاة وقفة تأمل وحساب، ليتدارسوا فيما بينهم الظروف الموضوعية التي تحيط بالإسلام والمسلمين، فيما تمثله من خطورة على المصير على جميع الأصعدة، لينتهي بهم التفكير إلى وعي المرحلة التي يمر بها العمل الإسلامي، بعيداً عن المحاور التي تتحرك حول ذات معينة أو مؤسسة بذاتها.

ويؤكّد السيد أنّ على الداعية الاستفادة القصوى من وسائل العصر ومعطياته، وعدم إهمال أيّ عنصرٍ من عناصر التأثير في الآخرين، لإيصالهم إلى الحقيقة، والإيحاء إليهم بالاطمئنان إلى قوة هذه الحقيقة.

في مقاربته للمبادئ العامة للدعوة الإسلامية، يناقش السيد المنطلقات العقائدية لهذه الدعوة، في ضوء فلسفة الإسلام كرسالة خلاص للبشرية، ويعرض لمفهوم الوجوب الكفائي في حمل الدعوة، ويشدد على مرونة هذا الأمر، وضرورة قراءته في ضوء الواقع ومتغيراته.

ويبحث السيد مفهوم الحكمة، وما إذا كانت وسيلةً للدعوة وحسب، أم هي نتيجة لها أيضاً، أو هي هدف قائم بذاته، يجب على المرء السعي للوصول إليه.

ويرى أن أقرب شيء لمفهوم الحكمة هو «وضع الشيء في موضعه»،

أو «صواب الأمر وسداده»، إلا أن مبادئها تختلف، كما أن مجالاتها تتعدد.

ويناقش السيد، في السياق ذاته، عنصري الموعظة والمجادلة بالتي هي أحسن، ويرى فيهما متلازمتين من متلازمات الخطاب الدعوي.

يرى السيد أن الموعظة الحسنة أسلوب في الدعوة يحبّبها ولا ينفّر عنها، ويقرّب إليها ولا يبعّد عنها، وييسّرها ولا يعسّرها. وأخيراً لا آخراً، فهو الأسلوب الذي يشعر المخاطَب بأن دور المخاطِب معه دور الرفيق به، الناصح له، الباحث عما ينفعه ويسعده.

وعلى صعيد المجادلة الحسنة، يرى السيد أن القران الكريم قصد بهذا النهج أن يلقي في روح الداعية تقبّل مهاجمة دعوته من قبل خصومها كأمرٍ طبيعيّ ينبغي تقبله، كما الأمور الطبيعية التي نعيشها في حياتنا، وأن من وظيفته كداعية أن يكسب هؤلاء الخصوم إلى صف الدعوة، ويقرّبهم إلى عقيدتها.

وفي إطار مقاربته لمبادئ الدعوة الإسلامية أيضاً، يسعى السيد للإجابة عن السؤال التقليدي الذي يقول: هل الالتزام بالدين مسؤولية فردية أم جمعية؟.

يشدّد السيد على أن الله سبحانه وتعالى حمّل المؤمنين مسؤوليّة الدعوة، واعتبر الالتزام بها استقامةً على الدرب، وإهمالها انحرافاً عنه، وتوعَّد التاركين للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما لم يتوعَّد به على أيّة معصيةٍ أخرى، وأن الآية الكريمة التي تقول: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾** (المائدة: 105)، لا تأخذ وجهة الإهمال لدعوة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنَّ مدلولها يتضمن مسؤوليّة الإنسان عن نفسه في القيام بها على أساس الخط المستقيم الّذي رسمه الله.

ويبحث السيد، في السياق ذاته، في مفهوم الإكراه، ويشدد على أن الإسلام أكد عدم الإكراه على نحو لا لبس فيه، إذ قال تعالى: **﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾** (البقرة: 256).

ويرى السيد، أنه على الرغم من ذلك، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدخل في نطاق تطبيق النظام على الفرد والمجتمع، أو ما يسمى بتنفيذ القانون، ولا معنى لأن يمنح القانون النّاس حرية التمرّد عليه أو تعطيله.

على صعيد أهداف الدعوة الإسلامية، يرى السيد أن أهداف الدعوة تشمل الحياة كلّها، وتستهدف تغيير معالمها باتجاه النهج القويم، إلى درجةٍ يشعر معها الإنسان بالنور المتدفّق من كلّ مكان يتحدّى كلّ غياهب الظلمات. وبتعبيرٍ آخر، ليعيش روحية الإسلام بأنواره، من خلال تشريعه العملي الذي يركّز خطوات السّلام على أرضٍ طاهرةٍ صلبة، ومن خلال تزكيته لضمير الإنسان وفكره وحياته.

وفي التأصيل العقائدي، يرى السيد أن هدف الدعوة الإسلامية العام والكلي هو إقامة العدل في الأرض، بكل ما يحمله هذا المصطلح من مضامين اجتماعية وسياسية وأمنية، وهذه هي الغاية التي جاءت من أجلها رسالات السماء.

ويرى السيد في السياق ذاته، أن الإصلاح بين الناس، هو جزء أصيل من غايات الدعوة الإسلامية، لكونه شرطاً من شروط السلام الاجتماعي، وتالياً الأمن بمفهومه الكلي والجامع.

وعلى صعيد السلّم التراتبي للدعوة، يرى السيد أن هذه الدعوة، يجب أن تتجه في وقت متزامن، وعلى نحو متوازٍ، لبناء الفرد المؤمن، والمجتمع الصالح، والدولة الراشدة.

في بناء الفرد المؤمن، يرى السيد أن شخصية الفرد يجب أن تشهد، على نحو عام، حالةً من التوازن بين البعدين المادي والروحي.

وعلى نحو خاص، فإن الدعوة الإسلامية يجب أن تتجه إلى التّربية الروحية بموازاة اهتمامها بتنمية الوعي الفكري والمعرفي، حتى لا نكون أمام شخصية ضعيفة التقوى، أو هزيلة الوعي، يمكن خداعها والتلاعب بمسارها.

ويرى السيد أن على الدعاة المسلمين أن يعملوا على بناء مجتمع

إسلامي، أي مجتمع مؤتلف، تجمع بينه الالتزامات الدينية المتبادلة، الموازية للالتزام الفردي.

بيد أن السيد يرى ضرورة النظر إلى هذا الأمر على نحو نسبي وحسب، ذلك أن قيام مجتمع إسلامي بالمعنى العريض للمصطلح، لا يتشكل إلا في ظل دول إسلامية ترعى هذا المجتمع على مستوى التشريع وضبط السلوك، وتوفير المناخات والأسباب الدافعة باتجاه تربية الفرد على طاعة الله سبحانه وتعالى.

يقول السيد: إن الإسلام جاء لينشر دعوةً ويبني دولةً، فقد انطلق في هذه الحياة لينشر دعوة الله في الأرض ويبشّر بها، ويبني على أساسها دولةً تكفل للحياة التنظيم والتوجيه، وتحمي الإنسان من شرور نفسه وشرور أبناء جنسه. ولهذا، لم تكن طبيعة الدولة في الإسلام منفصلةً عن روح الدعوة ومجراها، بل هي منسجمة معها، كما يلتقي مجرى النهر بمصبه.

وعوضاً عن الحديث حول تأسيس الدولة الإسلامية، ركّز السيد على الدعوة إلى استثمار كافة الوسائل المدنية المتاحة لتحسين الأوضاع السياسية القائمة في البلدان الإسلامية.

في محورٍ آخر من مقاربته لقضية الدعوة الإسلامية، يتحدث السيد عن صفات الداعية المسلم التي تشكل شرطاً من شروط نجاح مهمته الرسالية.

ومن موقعه كعالم دين، وداعية ذي تجربة مديدة ومتنوعة، يسهب السيد في الحديث عن صفات الدعاة، مستنداً إلى صفات الصالحين التي عرّفها الله سبحانه وتعالى، ومستلهماً قصص الأنبياء وتجاربهم، حيث يعود إليها على نحو متكرر في تفاصيل حديثه واستنتاجاته في هذا الشأن.

وإضافةً إلى السمات الدينية العامة، يجمل السيد صفات الداعية في أربع، هي: الصبر على الأذى، والاستقامة على الدرب، واللين وخفض الجناح، والموضوعية والحياد في التعامل مع الآخر.

ومن الحديث عن صفات الداعية، ينتقل السيد إلى شرح سمات مجتمع الدعاة، أو ما يعبر عنه بالطليعة المؤمنة، أو الطليعة الحركية، وهي

تلك المجموعة من المؤمنين التي اجتمعت على نصرة الله، وتآزرت فيما بينها، ونظمت صفوفها ومنهج عملها، وحملت على عاتقها مهمة الإصلاح الاجتماعي والسياسي، تجسيداً لقوله عز وجل: **﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** (آل عمران: 104).

ويشرح السيد سمات مجتمع الدعاة الطليعي، موضحاً صفتين أساسيتين لهذا المجتمع، هما: التآخي، وشورى الرأي والأمر.

في محورٍ آخر من مقاربته للدعوة الإسلامية، يناقش السيد قضية الوحدة الإسلامية، معتبراً أنها تمثل إحدى القضايا الأكثر مركزيةً على مستوى المهام الراهنة للدعوة.

ويرى أن الحديث عن الوحدة الإسلامية شابه الكثير من اللغط وخلط المفاهيم، على نحوٍ أضاع الجوهر، وجعل الهدف أكثر بعداً.

ويشدّد على أنه ينبغي بدايةً الخروج من عزلة التاريخ إلى رحابة الحاضر وآفاقه، وأن على المسلمين أن يحتكموا إلى الدين وحده، ليدركوا أنهم أمة واحدة، بكل ما يحمله المصطلح من معاني ومضامين، وحيث قال تعالى بوضوح العبارة: **﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَاْ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾** (الأنبياء: 92).

ويرى السيد أنه ينبغي على الدعاة تجنب الوقوع في شراك الطرح السطحي والقشري للوحدة الإسلامية، الذي غالباً ما يفرز نتائج عكسية على وحدة المسلمين وتضامنهم.

كما يؤكد ضرورة تجنب مقاربة الوحدة الإسلامية من موقع ردود الفعل على سياسات القوى التقسيمية، لأن ذلك يعني سلوك مسار ارتجالي وغير مدروس، وقد يأتي بعواقب ضارة ووخيمة.

يدعو السيد الدعاة المسلمين إلى التركيز على بناء الشخصية الوحدوية التي تؤمن بأن وحدة الأمة هي خيار عقائدي لا حياد عنه، وأن العمل في سبيله يعد مهمةً دينيةً مقدسةً لا غبار عليها.

والشخصية الوحدوية هي التي تدرك أن أصول الدين وأركانه تشكل قوة الجمع الوحدوي بين المسلمين، وهي فريدة من نوعها، لا يجوز القفز عليها، لأن في ذلك قفزاً على الدين ذاته.

وعلى الصعيد السياسي، يجب أن تدرك هذه الشخصية أن الوحدة هي الأصل في الأمة، وأن التشظي الجيوسياسي الراهن هو وضع طارئ وشاذ، لا يجوز النظر إليه كحالة قدرية.

ويحث السيد الدعاة على التصدي العاقل والمتزن للثقافة المذهبية التقسيمية، ويرى فيها خطراً مهولاً على حاضر الأمة ومستقبلها.

كما يرى أن الفرز المذهبي قد تحول اليوم إلى حالة طائفية، تشبه الحالة العشائرية في أفكارها وعواطفها، ومواقعها ومواقفها السياسية والاجتماعية والثقافية، وأصبح لهذه الحالة مصالحها الخاصة في مواجهة كلّ فريق للفريق الآخر.

ويشدّد السيد على أن القرآن ينهى على نحو قطعي عن السير في خطّ التفرّق والاختلاف، الذي يؤدّي إلى انهيار المجتمعات وابتعادها عن خطّ الاستقامة، من خلال ما يُحدثه من التمزّق الأخلاقي والسقوط الاجتماعي، الذي يفقد فيه المجتمع توازنه الفكري والعملي.

وينتهي السيد إلى القول بأنه قد يكون من الخير لنا اعتبار أنَّ أي عمل وحدويّ لا بُدَّ له من أن ينطلق من الاهتمام بالقاعدة التي ترتكز عليها الوحدة، لنعرف ما إذا كانت تتسع لخطّ الوحدة أو تضيق عنه، وقد لا يكون من الصعوبة اكتشافنا أنَّ الإسلام هو تلك القاعدة.

ويدعو السيد المفكرين والعلماء والمثقفين إلى بحث كلّ تفاصيل الخلافات بحثاً علمياً موضوعياً، شأنهم في ذلك مع أيّ بحثٍ يتناول التراث الفكري والعقائدي إلى أيِّ جنسية أو قومية انتمى، بحيث يتمّ فحصها ودرسها وتقويمها وفقاً للمعايير العلمية الموضوعية.

ويضيف السيد قائلاً إنّ هناك اتجاهاً آخر ينبغي السعي إليه، وهو أن نعمل في سبيل تبريد الجوانب العاطفية المتأججة في المجال الشعبي،

وذلك بأن نعطي الشعب أو الأمّة الفكرة التي تقول إنَّ هذه الخلافات هي اجتهادات اقتنعتم بها من خلال اجتهاد مجتهدين، والمجتهد إذا أعمل جهده قد يخطئ وقد يصيب.

أخيراً، يتوقف السيد عند مسألة انخراط الدعاة في العمل السياسي، فيؤكد مشروعيته، بل ورجاحته، متى كان كفيلاً بالحد من معاناة الناس، وتحقيق بعض مطالبهم وهمومهم المعيشية.

ويرى السيد أن التحفّظ الاحتياطي السلوكي عن مخاطر العمل السياسي إلى حد العزوف عنه، من شأنه أن يعزل الواقع الإسلامي الملتزم، في كثير من نماذجه، عن ساحة الصراع في قضية الحكم والسياسة، لتكون النتيجة هي عزلة الإسلام عن حركة الحياة.

ويضيف قائلاً: إننا نلاحظ خطأ هذا المنطق، لأن الله حدّ حدوداً للإنسان المسلم في حربه وسلمه، كما حدّ له حدوداً في عباداته ومعاملاته، وأراد له أن يقف عندها في سكونه وحركته، ولم يكلفه العلم بالغيب.

ويؤكد السيد أن دخول الإسلاميين المجالس النيابية في دولهم، يُمثل فرصةً جيدة للإسلام ليؤكد بعض قوانينه، أو ليمنع بعض القوانين المضادّة، أو ليساعد في بعض القرارات والمشاريع السياسية، في خطِّ المصلحة الإسلامية العامة، أو ليمنع بعض العلاقات الدولية المخالفة لمصالح المسلمين والمستضعفين، كما أن المجلس النيابي يُمثّل منبراً إعلامياً للأصوات الإسلامية لإعلان مواقفها ورؤيتها السياسية والاجتماعية.

## أولاً: المبادئ العامة للدعوة الإسلامية

يقول السيد: إن للخطاب الإسلامي في حركة الدعوة إلى الإسلام، الدور الأساس في انفتاح الوجدان الإنساني على الإسلام، من خلال انسجامه مع مستوى الذهنية العامة في طريقتها في تكوين التصوّرات والانطباعات المتنوّعة، وإدراك القضايا العامة، وتحريك المشاعر والانفعالات، وتقديم المضمون الحيوي الذي يلتقي مع الحاجات الإنسانية، والمنطق العام الذي يرتكز على العقل تارةً، وعلى العاطفة أخرى، وقد يدخل في تزاوجٍ بينهما،

تبعاً للمفردات التي تختلف حركتها في النفس، من خلال التأثيرات المضمونية في علاقتها بالحسّ والعقل والوجدان، وفي نوعية الأسلوب وصلته بالأجواء المهيمنة على الواقع والكلمات المتحركة في الخطاب. . . ثم حركة الرصد المستمر للمتغيرات في الأحداث والأشخاص والعلاقات والمواقف والمواقع.

ويرى السيد أنَّ ذلك هو الخطُّ العام الذي لا بدَّ للخطاب الإسلامي من أن يتمثّل به، في حركة تجدّد دائم في الشكل والمضمون والحركة والمنهج والصوت والصدى، لأنَّ الإنسان الذي يتوجّه الخطاب إليه في عقله وقلبه ورغباته ومخاوفه، هو مخلوق متحرك من موقع حركة الإرادة في ذاته، متغيّر تبعاً للمؤثرات التي تترك آثارها المختلفة على كيانه، ما يجعله بعيداً عن الاستقرار الذاتي الذي يربطه باللون الواحد، والمضمون المحدّد، والشكل الخاص، والمنهج الثابت، وهذا هو الذي يفرض التوازن بين خصوصية الخطاب وخصوصية الإنسان.

وربما كان هذا الخطُّ ـ يضيف السيد ـ هو ما يقصده علماء البلاغة، في تعريفهم للبلاغة في الكلام، بأنها «مطابقة الكلام لمقتضى الحال»، حيث يريدون بذلك، أن الكلام البليغ الذي يصلُ بالمتكلم إلى هدفه في اجتذاب الإنسان الآخر إلى مضمونه، لتكوين قناعاته على ذلك الأساس، هو الكلام الذي يتوازن فيه المعنى والواقع، بحيث تتطابق الفكرة مع الحاجة، والأسلوب مع الذهنية، ولن يتحقق ذلك له، إلاّ إذا كان يملك ثقافة اللّغة في خصوصياتها الإفرادية والتركيبية، وأسرارها الدلالية والإيحائية والإيمائية، وأساليبها التعبيرية، وكان يحيط، إضافةً إلى ذلك، بثقافة الواقع على مستوى الإنسان والظروف والأجواء والأوضاع وحركة التغيير، لينطلق في خطابه، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، إلى عقل الإنسان وقلبه من أقرب طريق.

### 1 ـ فلسفة الدعوة

قال تعالى في محكم كتابه المجيد: **﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** (آل عمران: 104).

وحسب المفسرين، فإن الأمَّة هنا تعني جماعةً قائدةً ورائدةً لما يملكون من الوعي والعلم والحركة والمسؤولية. قال الراغب: جماعة يتخيرون العلم والعمل الصالح يكونون أسوةً لغيرهم. والأمّة اشتقاقها من الأمّ الذي هو القصد في اللغة، تستعمل على ثمانية أوجه، (منها) الجماعة، (ومنها): إتباع الأنبياء لاجتماعهم على مقصد واحد، (ومنها): القدوة لأنَّه يأتمُّ به الجماعة، (ومنها): الدين والملّة، كقوله: ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ**﴾ (الزخرف: 22)، (ومنها): الحين والزمان، كقوله تعالى: ﴿**وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ**﴾ (يوسف: 45) ﴿**إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ**﴾ (هود: 8)، (ومنها): القامة، يُقال: رجل حسن الأمّة أي: القامة، (ومنها): النعمة، (ومنها): الأمّة بمعنى الأم.

ولقد بدأت الآيات الحاثَّة على الدَّعوة إلى الله، بتحويل المجتمع إلى مجتمع منفتح على آفاق إرشاد البشرية إلى الخير في الداخل والخارج، لأنَّ ذلك ـ كما يشير السيد ـ هو دور الأمّة المسلمة القائدة التي تقود العالم إلى ما فيه الخير والصلاح، لأنَّها لا تمثِّل القوّة التي تختزن في نفسها عناصر القوّة، ثُمَّ تنغلق على ذاتها في عمليّة ذاتية محدودة لا تشعر فيها بالمسؤولية عن فكرها وقيمها وأهدافها، فلا تعمل من أجل تحريكها في حياة الآخرين، وتوسيع مداها في حركة الإنسان الصاعدة؛ بل تمثِّل القوّة المسؤولة التي تعتبر مسؤولية صنع الخير والدعوة إليه جزءاً من شخصيتها الممتدّة التي ترى في امتدادها في الزمن معنى وجودها في الحاضر، وتؤمن بأنَّ حركتها ـ بعيداً عن الحدود الضيقة ـ هي سرّ حيويتها وتجدّدها ومعنى إيمانها، لأنَّ الإيمان باللّه وبرسالاته لا يتجمّد في زمن، ولا يقف عند حدّ، إذ إنَّ الإنسان هو عبد اللّه وخليفته في دوره الإنساني في الأرض، فلا بُدَّ له من أن يستوعب كلّ عناصر الرسالة، في كلّ دورٍ من أدوار حياته، وفي كلّ مجتمعٍ من مجتمعاته، من خلال ما يبلّغه رسل اللّه من رسالات.

## من هم الأمّة؟

يطرح السيّد هذا السؤال، ويجيب بالقول: إنه إذا كانت الدعوة إلى الخير هدفاً من أهداف الإسلام من أجل شمول الخير للحياة، فإنَّ من

اللازم أن تبرز من داخل الأمّة طليعة واعية تتبنّى خطّ الدعوة إلى اللّه حسب حاجة الساحة إليها، فقد تحتاج إلى عدد محدود قليل، وقد يزيد هذا العدد، وربّما يشمل الأمّة كلّها إذا كبرت التحدّيات الشريرة المضادة من قوى الكفر والشرّ.

وهذا هو معنى الأمّة في قوله: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ (آل عمران: 104). أي: جماعة من المسلمين الذين يمكن لهم أن يحقّقوا الهدف، ويسدّوا الثغرة بالجهود المبذولة في هذا الاتجاه. وفي ضوء ذلك، نعرف عدم إرادة «الأمّة» بالمعنى المصطلح الذي يتّسع ليتحدّد في معنى القومية الشاملة التي تنطلق من وحدة اللغة والأرض والتاريخ أو العادات والتقاليد، ما يوحي به المعنى الاجتماعي والسياسي للكلمة، لأنَّ ذلك لا مجال له في هذه الآية، التي تؤكّد على الجماعة الآمرة بالمعروف الناهية عن المنكر بحجم الحاجة، فقد تشمل المسلمين كلّهم، إذا كانت التحدّيات الثقافيّة والسياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة بالمستوى الكبير الذي لا يكفيه أيّة جماعة محدودة، وقد يضيق عن ذلك، إذا كان الحجم محدوداً يكفيه قسم معيّن منهم، وقد يتنوّع الموضوع، حسب الحاجة الواقعية، بين الجهود الفردية التي يدعو فيها بعضهم بعضاً بشكلٍ فردي، والجهود الجماعية التي تنطلق لرعاية الواقع كلّه ومراقبته وتوجيهه في القضايا العامّة التي تحتاج إلى الأمّة الإسلامية كلّها، تبعاً لاتساع حدودها، وكثرة جماعتها، وتنوّع أوضاعها.

ويشير السيد إلى أن الواقع التاريخي لهذه الجماعة كان يتمثّل في الدائرة الاجتماعية في البلاد الإسلامية تحت اسم دائرة الحسبة، ويُسمى أفرادها بالمحتسبين. وقد يُطلق عليهم اسم «لجنة الآمرين بالمعروف»، وكانت مهمتهم ملاحقة ظاهرة الانحراف الديني والفساد الاجتماعي والسياسي في واقع النّاس والدولة، وهكذا نجد أنَّ حجم هذه الجماعة لا يختص بعددٍ محدود، فقد يشمل المسلمين كلّهم في الدائرة العامّة للحاجة.

أمّا حجم الخير ومداه ونوعيته، فإنّه يتّسع سعة الإسلام في عقيدته وشريعته وحركته الشاملة للحياة، وذلك قوله تعالى: ﴿**يدعُونَ إلى**

الخير﴾، وبذلك كانت الدعوة ـ كما يرى السيد ـ مسؤولية كلّ مسلم يحتاج الإسلام إلى فكره وأسلوبه في الدعوة، فليس لأيّ إنسان من أمثال هؤلاء أن يتقاعس ويجمّد نفسه في دائرة ضيقة أو عزلةٍ خانقة، أو هروب من خطّ المسؤولية، تماماً كما لا يجوز له أن يفعل ذلك في ما يتعلّق بعباداته وفروضه الأخرى. وقد شاركت عصور التخلّف في خلق ذهنية سلبيّة كسولة، لا شغل لها إلاّ البحث والتدقيق في إيجاد المبرّرات للتراجع والتكاسل والبُعد عن المسؤولية، الأمر الذي أدّى إلى أن يفقد الإسلام كثيراً من الطاقات والقابليات ذات الفاعلية الكبيرة في تعزيز الإسلام والمسلمين، ولا يزال بعض هؤلاء يتحرّك من أجل التنديد بالعاملين، لأنّهم يشكّلون التحدّي العملي لأمثاله في حمل المسؤولية الإسلامية في الساحة.

أمّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد يلتقيان ـ كما يرى السيد ـ بالدعوة إلى الخير في الجانب الذي تفرضه الدعوة إلى المعروف والبعد عن المنكر بالكلمة وأمثالها، مما يكون حركةً إيجابيةً نحو الخير والمعروف، وحركةً سلبيةً ضدَّ الشرّ والمنكر. . . لأنَّ ذلك من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد يتحرّكان في اتجاه الخطوات العملية التي تعمل على تغيير الواقع بالمواقف الحاسمة التي يقفها العاملون ضدَّ المنكر في اتجاه المعروف، بالثورة عليه، وبمواجهته بالضغوط القويّة، من أجل إزالته تارةً، أو التخفيف من غلوائه أخرى؛ سواء في ذلك العمل الفردي المنكر المتمثّل بانحراف الفرد عن خطّ الإسلام، أو العمل الاجتماعي الذي يمثّله انحراف المجتمع ككلّ في الخطّ العملي بشكل عام، أو العمل السياسي الذي يواجه في الأمّة الحكم الظّالم الذي يعمل على السير بقضاياها المصيرية في الاتجاه المنحرف، على غير سيرة العدل في الحاكم والحاكمين، الأمر الذي قد يسيء إلى عزتها وكرامتها، وذلك بإخضاع مقدراتها للكفر والكافرين، بمختلف الوسائل الخفيّة التي تجعلها تحت سيطرة الاستعمار والمستعمرين؛ أو العمل الاقتصادي الذي ينحرف بالاقتصاد عن شريعة اللّه في مصادر الثروة ومواردها وطريقة توزيع الإنتاج، وإبقاء ثروة الأمّة تحت سيطرة الاحتكار الجشع في ما يريده وما لا يريده.

وفي ضوء هذا المفهوم الشامل، نكتشف ـ كما يرى السيد ـ الخطّ الإسلامي للمسيرة الإسلامية تجاه رصد حركة الواقع في الجانب الإيجابي والسلبي، فنلاحظ أنَّ اللّه يريد للأمّة أن تتحمّل مسيرة الخير بمعناه الواسع بالدعوة إليه، حتّى لا يبقى هناك أحد لم تبلغه الدعوة، ما يعني أن تراقب كلّ المناطق والمجالات التي ليس فيها دعاة أو مرشدون، لسدّ هذا النقص الكبير فيها، كما يريد للأمّة أن ترصد المعروف والمنكر في المجال التطبيقي للإسلام، لتتحمّل مسؤولية الأمر بالأول والنهي عن الثاني، بكلّ الإمكانات المتاحة لها في منطقة الشعور الداخلي، بالرفض النفسي للمنكر، والتعاطف الروحي مع المعروف، وهو ما يعبّر عنه بالتغيير بالقلب، أو في منطقة التعبير بإطلاق الكلمة القوية التي تؤيّد أو ترفض، وهو التغيير باللسان، أو في مجال المواجهة بالدخول إلى صميم الواقع والضغط عليه بشدّة، وهو ما يعبّر عنه بالتغيير باليد... فلا مجال ـ بعد ذلك ـ للقول بأنَّ الإسلام يوافق على السلبيّة الفردية والاجتماعية في هذا المجال، لأنّه يعزل الإنسان في النطاق الذاتي الذي لا يخلق له أيّة مشكلة مع الآخرين، على أساس أنَّ كلّ فرد مسؤول عن نفسه، فلا مسؤولية له عن غيره إلاً في نطاق النصائح والتوجيهات الأخلاقية العامّة التي تُلامس المشكلة من بعيد، بحيث لا تثير أيَّ شعورٍ سلبيّ لدى المنحرفين والكافرين والظّالمين.

وقد ختمت الآية هذه الدعوة بإعطاء هؤلاء الذين يقومون بهذه المهمة صفة الفلاح، بقوله: ﴿**وأولئك هم المفلحون**﴾، للإيحاء بأنَّ هذه الدعوة للخير، والممارسة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تمثّل خطّ الفلاح للقائمين بها، من خلال أنّها تمثّل قيامهم بالمسؤولية العامّة في ما يريد اللّه منهم القيام به، مقابل الخاسرين الذين يبتعدون عن مشاكل المسؤولية وأتعابها.

وقد نلاحظ ـ كما يقول السيّد ـ أنَّ اللّه سبحانه وتعالى لم يطلب من المسلمين كافةً القيام بهذا الدور، بل دعاهم إلى أن يكون منهم جماعة مخصوصة لتقوم بذلك، فكيف نفهم ذلك؟ يتساءل السيّد ويجيب:

الظاهر أنَّ القضية ليست في مجال التحديد، بل هي في مجال تقرير المبدأ؛ فلا بُدَّ للأمّة من دعاةٍ إلى الخير، ومن آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر، وبذلك يختلف حجم هؤلاء حسب اختلاف حاجة الساحة إلى تحقيق هذا الهدف، فقد تمرّ الأمّة بمرحلة عادية لا تحتاج فيها إلى النشاط الطبيعي الذي تقتضيه طبيعة الأشياء مما لا ضرورة فيه إلى استنفار الأمّة بطاقاتها الكاملة... ولكنَّها قد تمرّ بحالة طوارئ من التحدّيات الصعبة العنيفة التي يثيرها دعاة الكفر والضلال، بالمستوى الذي تحتاج فيه الأمّة إلى كلّ طاقاتها لمواجهة ذلك كلّه، ويتحوّل فيه الموقف إلى «الوجوب العيني» الذي يتوجه إلى كلّ فردٍ بنفسه، من دون أن يقوم فيه إنسان عن الآخرين، بدلاً من «الوجوب الكفائي» الذي إذا قام به البعض سقط عن الكلّ، وإذا لم يقم به الكلّ أثموا جميعاً.

وفي ضوء ذلك، انطلقت الآيات والأحاديث الشريفة لتأكيد الإبلاغ والتذكير، والدعوة إلى اللّه، والتنديد بالعلماء الذين يكتمون علمهم في الحالات التي تظهر فيها البدع وتتكاثر في المجتمع، لأنَّ ذلك هو السبيل إلى استمرار الرسالة حيّةً ناميةً في حياة النّاس، وقويّةً صلبةً أمام التحدّيات الفكرية والعملية، ما يجعل من السكوت في حالة القدرة على الكلام، خيانةً للإسلام والمسلمين، لأنَّ ذلك يُفقد الموقف قوّةً من قواه الجاهزة على صعيد الواقع... وقد لا نستطيع اعتبار مواقف النبيّ والصحابة والأئمة (ع) محصورةً في نطاق حياتهم ومرحلتهم في مجال الدعوة، بل هي مواقف ممتدة في الحياة امتداد الرسالة في الزمن، ما يجعل من الدعوة إليها أمانة الأجيال المسلمة في كلّ زمان ومكان.

وقد نستطيع ـ كما يرى السيد ـ التأكيد في هذا المجال، أنَّ الرسالة الإسلامية لم تصل إلينا بهذا المستوى الكبير من القوّة والوضوح والامتداد، إلاّ بفضل المواقف الرسالية التي وقفها العلماء والمجاهدون في مراحل التاريخ في دعوتهم إلى الخير، وفي أمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر، ومواجهتهم للقوى الكافرة والضالة، حتّى سقط منهم الشهداء في خطّ المسيرة الطويل... وهكذا يظلّ الإسلام دين دعوة إلى الفكر والإيمان، وتوجيه إلى العمل والتطبيق في عملية توعية وانفتاح.

ويقول تعالى في حديثه عن الشهداء على الأمة: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ (النحل: 84)، يشهد على أعمالها ومواقفها وعلاقاتها في حركة الحق والباطل والكفر والإيمان، ليقدّم إلى الله ـ سبحانه ـ حساب المرحلة الزمنية التي شهد أحداثها في أمته، وقد يكون هذا الشاهد نبياً، أو إماماً، أو عالماً، وقد تمثله النخبة الصالحة الواعية التي تواجه الأمة بالدعوة والجهاد والمعاناة، لتوجهها إلى الطريق المستقيم.

## 2 ـ مفهوم الحكمة

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125).

إن الآية تحدد للأسلوب ـ كما يشرح السيد ـ ثلاثة عناوين، هي: الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن. فكيف نفهمها في حركة الحكمة؟

لقد أخضع اللغويون كلمة الحكمة لمعانٍ متعددة، وما يبدو ـ كما يوضح السيد ـ أن أقرب المفاهيم من لفظ «الحكمة»، هو «وضع الشيء في موضعه»، أو «صواب الأمر وسداده»، فإن هذا المفهوم يحضر الذهن لدى سماع هذه الكلمة، ولكننا لن ندّعي أنه هو المعنى نفسه، بل نزعم أنه أقرب شيء إليه، وألصق معنى به من بين المعاني التي ذكرت له. ومن هنا، نجد أن صفة الحكمة تلتقي في كلامنا بـ «الخبرة» و «المران» و «التجربة»، فنعتبر الإنسان المزوّد بهذه المعاني إنساناً حكيماً، لأن له من تجاربه وخبرته ومرانه ما يساعده على إعطاء الرأي الصائب، ويمنح خطواته وأعماله صفة التركيز وعدم الانحراف والاهتزاز، ويجعلها في محلها ـ كما يقول التعبير الشائع ـ وهو الذي يلتقي بمفهوم «وضع الشيء في موضعه». ويتضح ما قلناه، إذا لاحظنا التعبير المتعارف: «عالج الأمور بحكمة»، أو «سار فيه بحكمة»، فإن المفهوم منه هو الطريقة السديدة التي تجعل كل شيءٍ في موضعه. وبذلك يمكننا معرفة وجه إطلاق هذا اللفظ على «الكلام الموافق للحق»، باعتباره إرجاعاً للأمر إلى نصابه، ووضعاً للحق في موضعه، أو باعتباره صواباً وسداداً.

في ضوء ذلك، يمكن إطلاق هذه الصفة ـ وفق ما يشير السيد ـ على العالم والعادل والحليم والنبيّ، لأن اشتمال الإنسان على المبادئ، وهي العلم والعدل والحلم والنبوّة، تساعده على أن يضع الأشياء في مواضعها؛ في العلم عندما يبحث ويفكر، وفي الحلم عندما يعفو ويسامح، وفي العدل عندما يقضي ويحكم، وفي النبوّة عندما يدعو ويبلّغ، فهي من مبادئ الحكمة، لا الحكمة نفسها، ذلك لأن الحصول على ملكة وضع الشيء في موضعه، ليس أمراً بسيطاً يتعلمه الإنسان ويمارسه، كما يتعلم أيّة صنعة أو حرفةٍ ويمارسها، بل هو أمرٌ معقّدٌ جداً، يحتاج ـ كما يوضح السيد ـ إلى معايشة للقضايا والحوادث والأفكار، واطّلاع واسعٍ على دقائقها وخصائصها ومداخلها ومخارجها، ومن هنا كان قوله تعالى ـ في الحديث عن الحكمة ـ: ﴿**يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ (البقرة: 269)، وكانت الحكمة من المنح الإلهية العظيمة التي امتنّ الله بها على عباده وأنبيائه، وذلك كما جاء في حديثه عن داود(ع): ﴿**وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ (البقرة: 251)، وعن آل إبراهيم ﴿**فَقَدْ آتَيْنَآ آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ (النساء: 54). ويلاحظ في الآية الأخيرة، مقارنة الحكمة بالكتاب، دلالةً على أنها ترقى إلى مستوى الكتاب في السموّ والرفعة، كما يلاحظ ذلك في كثيرٍ من الآيات المتفرقة.

وخلاصة قول السيد هو: أن كلمة الحكمة تشير إلى مفهوم «وضع الشيء في موضعه»، أو «صواب الأمر وسداده»، إلا أن مبادئها تختلف، كما أن مجالاتها تتعدد.

ذلك ما يراه السيد من لفظ الحكمة في اللغة حين نطلقها في كلّ مجال، فما الذي يريده القرآن منها هنا، حين ينصح أو يأمر بأن تكون الدعوة بالحكمة؟ يتساءل السيد، ويجيب:

يبدو من خلال ما تقدم حول مفهوم الكلمة، أنها تعبيرٌ عن طبيعة أسلوب الدعوة، وضرورة اتصافه بالحكمة، وسلوكه طريقها. فكأن الآية محاولةٌ للإرشاد إلى طريقة الدعوة العملية في هداية الناس وإرشادهم، وكسب أكبر عددٍ ممكن منهم إلى صف الدين والعقيدة، وللإشارة إلى أن

الحقيقة المجرّدة العارية، والواقع البسيط المجرّد، لا يمكن إلقاؤهما إلى الناس دون مقدمات، ودون ملاحظةٍ للظروف ودراسةِ لجوّ العمل ومجالاته.

وعلى ضوء هذا، فإن المراد بالحكمة ـ كما يقول السيد ـ هو السير على الطريقة الواقعية للعمل، ونعني بها تلك التي تلاحظ الواقع الخارجي للمجتمع الذي تعيش فيه، وتدرس ظروفه العقلية والفكرية والنفسية والاجتماعية، وتضع كل ذلك في حسابها قبل بداية العمل.

وإذا ربطناها بالدعوة، فسنجد ـ كما يرى السيد ـ أنها محاولة لتنبيه الدعاة إلى الله، إلى أن لا يكون الأسلوب المتبع لديهم في العمل واحداً من حيث النوع، بل لا بدَّ من أن يختلف حسب اختلاف الواقع الذي تعيشه الدعوة، أو يعيش فيه الدين، فإنه من الواضح ـ يضيف السيد ـ أن الدعوة لن تكون فعالةً، إذا حاولت أن تساوي بين الجاهل والمثقف في الفكرة التي تُلقى، والأسلوب الذي يُتَّبع، فإن الأدوات التعبيريّة والمخزون الفكري الذي يملكه كلٌ منهما، يختلف عما يملكه الآخر، وأيضاً، فقد تقتضي بعض المواقف الجو الحماسي والاندفاعي الصرف، بينما يقتضي بعضها الآخر، الجو الهادىء المتزن الذي يتيح للفكر أن ينطلق، وللروح أن تطمئن، وللإنسان أن يفكر بهدوء.

### 3 ـ الموعظة الحسنة

ما هو المراد من كلمة «الموعظة الحسنة»؟ يتساءل السيد، ويعقّب بالقول: إن بعض المفسرين يرون أن الوعظ الحسن هو الصرف عن القبيح، على وجه الترغيب في تركه، والتزهيد في فعله، وفي ذلك تليين القلوب بما يوجب الخشوع. ويقول بعضهم الآخر: إنها التي لا يخفى عليهم أنك تناصحهم بها وتقصد ما ينفعهم بها.

يقول السيد: لعلنا نجد في تفسير الموعظة الحسنة ـ بما ذكر ـ تعبيراً عنها بما ينطبق عليها، وأن هذا المعنى الذي يذكرونه، من جملة مصاديق الموعظة الحسنة، ولكن لا بأس بذلك، بعد أن كان المقصود هنا الإشارة إلى المراد القرآني للكلمة، لا المفهوم اللّغوي المجرّد. ولذلك، فلا بأس

علينا ـ يضيف السيد ـ من الجري على هذا التفسير، مع تأكيد التفسير الأخير الذي يعني بوضوح أن الموعظة الحسنة هي طريقة من طرق التبليغ، وأسلوب في الدعوة يحبّبها ولا ينفّر عنها، ويقرّب إليها ولا يبعّد عنها، وييسرها ولا يعسرها، وأخيراً لا آخراً، فهو الأسلوب الذي يشعر المخاطَب بأن دور المخاطِب معه دور الرفيق به، الناصح له، الباحث عما ينفعه ويسعده.

ويبين لنا القرآن الكريم نموذجاً للموعظة التي مارسها مؤمن آل فرعون، الذي اتخذ دور الداعية، ساعياً لإنقاذ قومه من الضلال: **﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ* يا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخرةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ* مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلاَ يُجْزَى إلاَّ مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ* وَيا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ* تَدْعُونَنِي لأكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَاْ أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ* لاَ جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلاَ فِي الآخرةِ وَأَنَّ مَرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ* فَسَتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾** (غافر: 38 ـ 44).

يرى السيد أن هذه الآية تشير إلى أهمية استيحاء الروح الرسالية التي تعيش في وجدان الداعية وضميره وخطواته، حيث نشعر بالوداعة الإيمانية التي تبدو في حياته، وبالهدوء القوي الذي يسيطر عليه، والعاطفة الفيّاضة التي تنساب في كلماته وخطواته، والحكمة الرائعة في أسلوب الحوار والدعوة، ما يوحي ـ يضيف السيد ـ بابتعاده عن أجواء التحدي العام، حتى في أشدّ الحالات التي يواجهها ضدهم، إذ لم يُلمح في نهاية المطاف في أسلوبه أيّ إعلانٍ عن انتمائه إلى موسى، بل بقي على طريقته التي بدأها، من اعتبار نفسه إنساناً يحكم للحق، انطلاقاً من دراسته للموقف وقناعته به.

من جهةٍ أخرى، تؤكّد ظاهرة مؤمن آل فرعون ـ كما يرى السيد ـ الفكرة الإسلامية التي ترفض اعتبار البيئة الاجتماعية عاملاً حاسماً يشلّ عنصر الاختيار والإرادة في الإنسان، لجهة ما يتخذه من مواقف وما يقوم

به من أعمالٍ، ليكون ذلك مبرّراً شرعيّاً للانحراف من جهةٍ، ومن جهة أخرى، دليلاً على الاتجاه الجبري الفلسفيّ الذي ينكر على الإنسان حريته من موقع البيئة التي تسيطر على تفكيره، وتوجّه إرادته في اتجاه محدد منحرف أو مستقيم.

إنَّ وجود مثل هذا الإنسان الَّذي يولد في مجتمع الشرّ، ووجود امرأة فرعون التي تعيش تحت ضغط هذا المجتمع، يؤكِّد ـ كما يرى السيِّد ـ الفكرة التي تعتبر جوّ الشرّ عنصراً يشجّع الشرّ، ويضعف مقاومة الإنسان ضدَّه، ولكنَّه لا يلغي المقاومة، بل يبقي للإنسان مجال التعبير عن إرادته في ظل الظروف الصعبة، ويسمح للإنسان بتجربة الانتصار. ونجد في المقابل ـ يضيف السيد ـ الإنسان الذي يولد في مجتمع الخير، أو يعيش فيه، كابن نوح وامرأته، وامرأة لوط، وغيرهم من الأشخاص الذين لم تمنعهم أجواء الخير التي عاشوا فيها من أن ينحرفوا بسبب مؤثرات الانحراف التي استجابوا لها.

إن البيئة ـ كما يؤكد السيد ـ لا تضع أمام الإنسان حاجزاً مستحيل الاختراق بينه وبين الخروج عن إرادة مجتمعه وسلوكه، بل تضع أمامه عقبات وصعوبات يمكن للإنسان اختراقها بقوّة الفكر والإرادة ـ لو شاء ذلك ـ بعد جهدٍ طويل.

وهذا ما يبعث ـ كما يوضح السيد ـ في نفوس العاملين إرادة الانتصار على عوامل البيئة الشرّيرة وضغوطها، ويمكّنهم من دفع الإنسان بعيداً عن أفكار البيئة وأخلاقها وسلوكها العملي، من أجل دفع عملية تغيير المجتمع إلى الأمام بقوّة.

## 4 ـ المجادلة بالتي هي أحسن

قال تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125).

يرى السيد أن هذه الآية بمثابة الإرشاد إلى الطرق التي يواجه بها الداعية المسلم ردّ فعل المخاطَب على الدعوة نفسها.

ويؤكد السيد أن القرآن الكريم قد أخذ بعين الاعتبار الكفار وأصحاب

العقائد اللاإسلامية، وعرف أن الداعية سيصطدم بهم، نتيجة اختلاف أفكارهم مع دعوته، واتجاه الدعوة إلى تحطيم معتقداتهم. لقد أخذ القرآن الكريم كل ذلك بعين الاعتبار، وهو يعلم ما سينتهي إليه الداعية ـ لو ترك وطبيعته ـ في هذه الأجواء، من ميلٍ إلى الثأر لعقيدته، حيث لا يمكن أن تربح الدعوة إلا مزيداً من المشاكل ومزيداً من عوامل الإثارة العاطفية التي هي في غنى عنها.

لذا ـ يضيف السيد ـ توجه القرآن إلى هذه الناحية، وحاول أن يروّض نفس الداعية ويوسّع آفاقه، فيخرجه من نطاق ذاته إلى نطاق الحقيقة الواسع، ويبعد عنه الكبرياء الكاذبة التي تعتريه عندما تهاجم ذاته، ليأخذ بيده إلى التسامح ومراعاة ظروف الآخرين، وملاحظة واقعهم النفسي والعقلي.

وهو يحاول أن يلقي في روح الداعية تقبّل مهاجمة دعوته من قبل خصومها، كأمرٍ طبيعي جداً ينبغي تقبّله، كما الأمور الطبيعية التي نعيشها في حياتنا، وأن من وظيفته كداعية ـ كما يرى السيد ـ أن يكسب هؤلاء الخصوم إلى صف الدعوة، ويقربهم إلى عقيدتها، ويربح فكرهم وإيمانهم، لا أن يحطمهم ويقتلهم ويغلبهم، فليست مهمة الداعية هي مهمة من ينشد الغلبة على خصمه لإشباع نزوعه إلى التفوق وإحساسه بالعظمة، بل هي مهمة الإنسان الذي يمارس إنسانيته بإعانة خصمه على التحرر من رواسب كفره، والأخذ بيده نحو هذا السبيل، ليصبح صديقاً له ورفيقاً في رحلة الدعوة إلى الله.

وبهذا ـ يضيف السيد ـ كان الجدل بالتي هي أحسن هو الطريقة المثلى للوصول إلى ذلك الهدف، وبلوغ تلكم الغاية، فإننا نلاحظ أن طرق الجدل التي تعتمد التماس نقاط ضعف الآخر واستغلالها في توجيه الضربات المتلاحقة إليه، بأسلوب عنيف لا يحترم ذات الآخر وفكره، لا تملك أن تقدم للعقيدة ـ أية عقيدة كانت ـ مؤمناً يعيش الإيمان بروحه وعقله، وذلك لأن هذه الطرق تطعن كبرياء الإنسان وكرامته في الصميم، وتوحي إليه بأنه يقف موقف المغلوب في فكره وعقيدته، وموقف

المهزوم في ميدان الصراع الذي يشعر بأنه لا يستطيع ربح المعركة، ولكنه لا يعتقد أن الحق في جانب خصمه، ومن الطبيعي جداً أن يتغلب كبرياء الإنسان وعناده في كثير من الأحيان، على رغبته في الوصول إلى الحق، وهنا لا يمكن للموقف أن يقدم لنا سوى مزيد من المناقشات اللفظية والهامشية التي لا تقدم ولا تؤخر شيئاً في الموضوع.

يقول السيد: من هنا، وبوحي من شعورنا بعقم الطريقة السابقة، نجد أنه لا بد من طريقة تشعر المخاطب بأنه رفيق في رحلة الوصول إلى الحق، وأنه محترم في ذاته وتفكيره، حينئذٍ لا تقف الكبرياء عقبةً في الطريق، لأن الإنسان لا يشعر في هذا الجو بالاضطهاد، وإنما يشعر ـ بدلاً من ذلك ـ بالعزة والكرامة، لأنه على طريق كشف الحقيقة والوصول إلى سبيل أفضل، دون أن يكون في البين مهزوم ومنتصر، أو غالب ومغلوب، وإنما هو الهدف المشترك والسبيل الواحد.

ويأتي الجدال بالتي هي أحسن، ليعبِّر ـ كما يشير السيد ـ عن حركة الصراع في الدعوة بين فكرها والفكر المضادّ، لتنطلق بالطريقة الفضلى، والمنهج الأحسن، والجوّ الأفضل، فلا تثير الحساسيات التي تحوّل الموقف إلى انفعال لا عقل له، وإلى كلامٍ لا معنى له، وإلى حديثٍ لا فكر له، ولا يحرّك التعقيدات التي تغلق نافذة العقل عن الحقيقة من خلال العصبية العمياء، وتبتعد بالفكر عن التركيز من خلال الفوضى، وتثير المشاكل على أساس نوازع الشرّ في الذات، بل تتجه إلى العقل لتفتحه، وإلى القلب لتجتذبه، وإلى الواقع لتحتويه، فلا تكون ساحة الصراع مفتوحةً على الحقد والخصام، بل على التكامل والتفاهم للوصول إلى الحقيقة هنا وهناك.

ويخلص السيد إلى القول بأن ثمّة حقيقةً حيويةً في الإسلام، وهي أنه رسالة الله إلى الإنسان، والّتي أراد للرسول أن يجعل منها نوراً يخرج بها هذا الإنسان من كهوف الظلمات إلى ساحة الشّمس المشرقة الواسعة، وهدى ينقذه من الضياع، وذكرى ليتذكّر حقائق الحياة والغيب والإنسان والدنيا والآخرة، ونافذةً على العقل والفكر من أجل وعي الذات والله

والحياة. ولذلك، فإنه يتحرَّك من أجل تحويل الإنسان بالفكر، ليكون طاقةً حيّةً منتجةً ومبدعةً، الأمر الذي يفرض عليه أن يعرف كيف يجتذبه إليه، ليرتبط به على قاعدة القناعة التي ترتكز على الفكر والإحساس، وينطلق منه نحو الآفاق الرحبة التي تطلّ على الله وعلى الحياة والإنسان من خلاله، وهذا هو الذي يجعل من الخطاب الإسلامي عنصر حركة وتغيير، لا عنصر جمود وسكون.

## 5 ـ بين المسؤولية الفردية والجماعيّة

في مقابل ما سبق ذكره عن وجوب الدعوة إلى الله، باعتبارها دعوةً إلى الخير الذي يعم البشرية، ويخرجها من ظلمة الشر والضلال إلى نور الهداية والصلاح، سعى البعض إلى التشكيك بمبدأ الدعوة، معتبراً أن الالتزام بالدين هو مسؤولية فردية وحسب. واستند هذا البعض، على نحو خاطئ ومضلّل، إلى قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾** (المائدة: 105).

يفند السيد هذا الرأي المنطوي على الذات والأنا، ويؤكد أنَّ الآية الكريمة تمثل نداءً للمؤمنين يحدّد مسؤوليتهم الإيمانيّة في الحياة، **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾** فلكل منهم مسؤوليّته عن نفسه في تهيئة سبل الهداية الفكريّة والعقيديّة والمنهجيّة، عن طريق إنجاز البرامج والخطط والأهداف والخبرة المتعلّقة بها. فإذا تمّ له ذلك على النهج الّذي يرضاه الله ورسوله، فقد أخذ ـ يضيف السيد ـ بأسباب الفلاح والنجاح في الدنيا والآخرة، ولن يضره بعد ذلك كفر الكافرين وضلال الضالين، لأنَّ المسألة لا تتعدى صاحبها في ما يؤكده الإسلام من فردية التبعيّة، فلا يتحمل إنسان ذنب غيره، ولا يؤخذ المهتدي بضلال الضال، مهما كانت درجة قرابته به وعلاقته معه.

وهكذا يُريد القرآن ـ وفق ما يشرح السيد ـ الإيحاء للإنسان بالاستغراق في هذا الاتجاه، من أجل أن يحمل مسؤوليّته عن نفسه كاملةً غير منقوصةٍ،

فيعمّق لها مفاهيمها عن الكون والحياة، طبقاً لما أوحاه الله إلى رسوله، ولما بلَّغه الرسول(ص) إلى النَّاس، حتَّى لا تشتبه عليه الأمور، فيضلّ عن الهدى من غير علم، وينحرف عن الحقّ من دون وعي، وحتى يمتدّ في خط العمل على الصراط المستقيم، فيضبط خطواته عن الانحراف، ويمنعها من الزلل، بالسير في حياته على هدي شريعة الله في ما تأمره به وتنهاه عنه، ليتأكد لديه الفكر والالتزام، فيصوغ على ذلك شخصيته صياغةً إسلاميّةً لا مجال فيها للاهتزاز والارتباك. ويتابع بعد ذلك ـ يضيف السيد ـ عمليّة المراقبة والمحاسبة والرَّصد لكلّ حركةٍ في داخل النفس من أفكاره ومشاعره، وفي خارجها من أقواله وأفعاله، ليستقيم له دورها وفاعليتها بانضباطٍ دقيقٍ وبشكلٍ مستمر، من دون التفاتٍ إلى ما حولها من حالات الانحراف والضلال، لأنَّ ذلك ليس مسؤوليته في ما يحمّله الله من ذلك.

ولكن، ماذا عن الدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ يتساءل السيد، ويضيف:

لقد حمَّل الله المؤمنين مسؤوليّة هذه الأمور، واعتبر الالتزام بها استقامةً على الدرب، وإهمالها انحرافاً عنه، وتوعَّد التاركين للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما لم يتوعَّد به على أيّة معصيةٍ أخرى، فكيف نوفّق بين ذلك، وبين ما توحي به هذه الآية، من وقوف المسؤوليّة عند حدود النفس، فلا تتعداها إلى غيرها؟ يتساءل السيد مرة أخرى، ويضيف متسائلاً:

هل هناك ناسخٌ ومنسوخٌ بين هذه الآية وبقيّة الآيات الأخرى، كما يتصوره البعض؟ وهل هناك تحديدٌ للآية في نطاقٍ معين، كما في حالات التقيّة، أو في حالات الكفَّار كما في بعض الرّوايات، أو أنَّ القضيّة تتجه اتجاهاً آخر؟!

يجيب السيد بالقول: إنَّ الآية لا تأخذ وجهة الإهمال لدعوة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنَّ مدلولها يتضمن مسؤوليّة الإنسان عن نفسه في القيام بها على أساس الخط المستقيم الَّذي رسمه الله، وذلك في مختلف دوائر حياته الإيمانيّة والعمليّة والالتزاميّة وشؤونها، سواءٌ تلك المتصلة بشؤونه الخاصة أو العامة. فقد كلّفه الله بأن يُمارس نشاطه العملي

في هداية النَّاس وإرشادهم، وحفظ خطواتهم من الزلل، ورعاية أمورهم، وتدبير قضاياهم، قدر إمكاناته الماديّة والمعنوية. وعلى ضوء هذا، فإنَّ مسؤوليّته عن النَّاس ـ يضيف السيد ـ هي جزء من مسؤوليته عن نفسه، باعتبار أنَّ ذلك من واجبات الإيمان. وليس في الآية ما يدل على خلاف ذلك، بل هي ـ كما يرى السيد ـ واردة لتأكيد الفصل بين النتائج الإيجابيّة الّتي ينتهي إليها الإنسان من خلال القيام بالتزاماته الشرعيّة، والنتائج السلبيّة الّتي تتمثّل في سلوك النَّاس مع أنفسهم، سواء كان ذلك من جهة عدم استجابتهم له في ما يدعوهم أو يهديهم إليه، أو عدم انضباطهم في واجباتهم بشكل ذاتي، فلا علاقة له بالنتائج السلبيّة المنطلقة من تمرّدهم وضلالهم، ولأنَّه قد قام بواجبه كاملاً في هداية نفسه وهداية غيره، فلا يضره من ضلَّ إذا اهتدى. وبذلك تكون المسألة مرتبطةً بحركة الواقع في حياة الضالين والمهتدين، بعد استكمال كل الشروط الموضوعيّة الّتي تقوم بها الحجّة على الضالين، وتتحرّك بها المسؤوليّة من خلال المهتدين، ولا بُدَّ ـ يضيف السيد ـ من التركيز على كلمة ﴿لاَ يَضُرُّكُمْ﴾ ، فإنَّها توحي بما تمت الإشارة إليه، فيكون مساقها مساق الآيات الّتي تتحدث عن إبلاغ الدعوة إلى الناس، باعتبار أنَّ ذلك هو ما يستطيع الداعية أن يتحمل مسؤوليّته، لأنَّ هناك شروطاً في حركة الفكر والإرادة للإنسان، كما أنَّ هناك شروطاً في الأجواء المحيطة به. وليس على الداعية إلى الله، نبيّاً كان أو غير نبيّ، إلاَّ أن يبلّغ بأفضل أساليب التبليغ، وليس من مسؤوليّته ماذا يحصل بعد ذلك سلباً أو إيجاباً.

## 6 ـ لا إكراه في الدين

وإذا خلصنا إلى القول بأنَّ الدعوة إلى الإسلام واجب لا غبار على ضرورة تمسّك الأمّة به، فهل يجوز اللجوء إلى القوة لفرض الدين وتجسيده في الحياة العامة؟

يجيب السيد على ذلك بالنفي القطعي، انطلاقاً من قوله تعالى: **﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** [البقرة/ 256].

وقوله تعالى: ﴿**أفأنت تكره النّاس حتى يكونوا مؤمنين**﴾ [يونس/ 99)، وقوله عزَّ وجلّ: ﴿**وقل الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ [الكهف/ 29).

ولكن، ما الذي تعنيه عبارة «**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**»؟ يتساءل السيد. ويضيف متسائلاً: هل تعني نفي الإكراه من خلال إعطاء الإنسان الحرية في أن يؤمن أو لا يؤمن، على أساس أنها قضيته الشخصية التي لا تستتبع أيّة مسؤولية، تماماً كما هي قضية أن يأكل الإنسان أو لا يأكل، في ما يباح للإنسان أن يفعله أو يتركه، أو أنها تعني نفي الإكراه، من خلال إعطاء فرصة الاختيار للإنسان على أساس تقديم البراهين على ما في الدين من الحق، وما في الكفر من الباطل، مع التأكيد أنّ الاختيار المضاد ـ يضيف السيد ـ يستتبع المسؤولية بالعقاب في الآخرة، بالنظر إلى وضوح الرؤية في الحق الذي يمثله الدين، وفي الباطل الذي يمثله الكفر، فلا شبهة ولا ريب، لأن كلَّ ما يثار من عناصر الريب والشبهة، لا يمثل قيمةً كبيرةً في حساب الفكر والوجدان، لضعف الحجج المضادة، وقوّة الأدلة الموافقة، ولعلّ هذا ما يظهر من ختام الآية.

ثم يطرح السيد سؤالاً آخر: هل الفقرة واردة في مورد الإخبار، أو هي واردة في مورد الإنشاء والتشريع؟ ويجيب:

ربما يبدو للبعض الفرض الأول، باعتبار أنّ قضية الدين تتعلّق بالقناعة الداخلية الفكرية للناس، وهي من الأمور التي لا تقع تحت طائلة الإكراه، ويرى هذا البعض في قوله تعالى: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ ، دليلاً على هذا الفرض، لأن معنى هذا ـ في ما يراه هذا البعض ـ هو أن هناك ما يدعم حجة الدين من خلال وضوحه في مقابل الكفر، فلا معنى للإكراه على أيّ حال، لأن الدعوة إليه تنسجم مع الطبيعة الذاتية لعلاقة الفكر بالقناعة الدينية.

وهناك ـ يضيف السيد ـ من يرى في هذه الفقرة حكماً شرعياً يدعو النبي إلى عدم إكراه الآخرين على الدخول في الدين، بل كل ما هناك، أن يدعوهم إليه بالحجة والبرهان والحكمة والموعظة الحسنة، فيعرض أمامهم

الرشد الواضح في مقابل الغيّ الواضح، ويترك لهم المجال لكي يتحمّلوا مسؤوليّة مصيرهم في الدنيا والآخرة، من موقع الإرادة السلبية أو الإيجابية.

ويذكر أصحاب هذا الرأي، أنّ مثل هذه الكلمة قد وردت في أكثر من موقع تشريعي، كما في قوله تعالى: **﴿فَلَا رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾** (البقرة: 187)، أو في الحديث الشريف: **«لا ضرر ولا ضرار»** [3]، وغيرهما، فإن مفادها هو نفي تشريع مثل هذه الأمور، ويرون في آية **﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾** (البقرة: 256) أساساً لهذه الفكرة، باعتبار أن الاعتماد على البلاغ والدعوة من موقع الوضوح في القضية، هو الذي يخدم الدين أكثر مما يخدمه الإكراه، فإذا كان الله قد خلق الإنسان مختاراً في ما يأخذ وفي ما يدع من موقع التكوين، لأنه يريد للحياة الإنسانية ـ كما يرى السيد ـ أن تتحرك في خط الاختيار على أساس المسؤولية، فإنّه يريد لرسالاته من خلال رسله، أن لا تفرض على الناس من موقع التشريع، وعلى هذا، تكون الآية ـ كما يرى السيّد ـ واردةً في أسلوب الدعوة من جهة، وفي خط مهمّة النبي الداعية من جهة أخرى؛ ففي الخط الأول، ينطلق الأسلوب في إطار الوضوح الذي هو سِمة الدين الحق، وفي الخط الثاني، يتحرك النبي الداعية في أجواء الإبلاغ والإقناع وحركة حريّة الفكر. . . وفي هذا الخط، تلتقي الآية، في ما توحيه، بقوله تعالى: **﴿وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾** (الكهف: 29)، وقوله تعالى: **﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾** (يونس: 99).

وربما كان هذا الاتجاه في تفسير الآية ـ كما يرى السيد ـ أقرب إلى هذه الأجواء القرآنية من الاتجاه الأول، بل ربما نستطيع ـ يضيف السيد ـ أن نؤكد ذلك، على أساس أنه لا معنى لسوق الآية مساق الإخبار، لأن عدم قابلية الدين للإكراه من حيث هو فكر، هو من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى المزيد من التوضيح والاهتمام.

وقد يشكل البعض ـ كما يرى السيد ـ على الجانب الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمتمثل بفرض التغيير بالقوة، لجهة اعتباره نوعاً من أنواع الإكراه، كما حاول البعض ـ يضيف السيد ـ أن

يهاجم هذا الأسلوب المتّبع في المجال التطبيقي للإسلام في المجتمع بهذه الحجَّة، فطرح فكرة «لا إكراه في الدين» التي تتنافى مع كل أساليب العنف والضغط في كل أعمال الإنسان وأقواله. ويجيب السيد على ذلك بالقول: إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدخل في نطاق تطبيق النظام على الفرد والمجتمع، أو ما يسمى بتنفيذ القانون، ولا معنى لأن يمنح القانون للناس حرية التمرّد عليه أو تعطيله. ويرى السيد أن هؤلاء الذين أثاروا هذا الجانب من الاعتراض، ربما يعتقدون أن للفرد حريةً من نوع خاص، فهم يرون الإنسان حراً في مأكله ومشربه وألعابه وشهواته التي لا تسيء إلى الآخرين... كما يرون الإنسان حراً في أن يعبد الله أو لا يعبده، ولكن الإسلام ـ يضيف السيد ـ لا يؤمن بهذه الحرية للفرد، بل هو يشرّع للفرد في حياته الخاصة كما يشرّع له في حياته العامة، ويتدخل في شؤونه الذاتية حتى في أشد الأشياء خصوصيةً له. وبذلك يتسع القانون حتى يشمل ذلك كله، ويتّسع ـ تبعاً لذلك ـ تنفيذه حتى يسيطر على ذلك كله. وينتهي السيد إلى القول إن الاختيار لا يمنح في هذه الدائرة، بل يمنح في دائرة اختيار الطريق في ما يعتقد وفي ما لا يعتقد.

## ثانياً: أهداف الدعوة الإسلامية

ومن المنطلقات والمبادئ العامة، إلى الغايات النهائية، يرى السيد أن أهداف الدعوة الإسلامية تشمل الحياة كلّها، وتستهدف تغيير معالمها باتجاه النهج القويم، إلى درجةٍ يشعر معها الإنسان بالنور المتدفّق من كلّ مكان يتحدّى كلَّ غياهب الظلمات. وبتعبيرٍ آخر ـ يضيف السيد ـ يعيش روحية الإسلام بأنواره، من خلال تشريعه العملي الذي يركّز خطوات السَّلام على أرضٍ طاهرةٍ صلبة، ومن خلال تزكيته لضمير الإنسان وفكره وحياته، من أجل صنع شخصية الإنسان الزكية الطاهرة التي تتحرّك في الحياة ليعيش الانفتاح على اللّه في لطفه وعفوه ورضوانه، والانطلاق مع تعاليمه الممتدة في آفاق الإنسان الرحبة، المرتكزة على أساسٍ من الواقعية والحكمة في الحركة والأسلوب.

وفي واقع الحياة الاجتماعية ـ كما يرى السيد ـ بكلّ ما فيها من

خلافاتٍ ومنازعاتٍ في معركة القوّة والضعف، والخير والشر، والعدل والظلم، والحقّ والباطل، ينطلق الإسلام ليشرّع لها التشريعات التي تركز الحياة على قاعدةٍ متينةٍ لا مجال فيها للسلبيات، باعتبار أنَّ حركة الدعوة تنطلق في الأساس من موقع القوّة العادلة الحكيمة التي تضع الميزان الذي يحكم بين النّاس بالقسط في ساحة القضاء، وفي حركة المجتمع، وفي مجالات السلم والحرب.

ويرى السيد أن البعض قد يعتقد أنَّ الأساس في دعوة الأنبياء، هو أن تعطي الحياة روحيةً حالمةً تحلم بالحبّ والصفاء والسَّلام، في أجواء مثالية تعيش في إطار الوصايا الهادئة والنصائح الخجولة والحِكَم الوقورة التي يُحلّق معها الإنسان بجناحين من الصوفية الغارقة في أمواج الضباب.

ويفند السيد هذه الرؤية الحالمة، ويؤكّد أن دعوة الأنبياء تمثل القوّة التي تتعامل مع الواقع بحكمة فهمها الموضوعي له، وتواجه مشاكله بصبرٍ في وعيها المنفتح على طبيعته، وتنطلق في إصلاحه من خطّةٍ شاملةٍ لا تحبس الإنسان في القمقم، ولا تطلقه في الخيال، ولا تنعزل به في جانب محدود من جوانب حياته، إنَّما تتحرّك به في كلّ المؤثرات التي تخضع لها حياته، وبذلك يتحقّق لها هدف تحطيم الأغلال التي كانت عليهم.

## 1 ـ إقامة العدل

ويرى السيد أنَّ للمهمة الرسالية إطارها المحدد الذي تلخصه كلمتان: الدعوة والتشريع، وتغيير الواقع، ليستطيع النّاس من خلال ذلك أن يمارسوا حياتهم بسلام يرتكز على العدالة والرحمة والتعاون والخير الكبير.

فقد جاء في قوله تعالى، بعض الملامح العامة لدعوة الأنبياء بوجه عام: **﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ البَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾** (البقرة: 213).

وقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ**﴾ (الحديد: 25). وقوله عزَّ وجل: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (النحل: 90).

وقوله سبحانه، في حديثه عن رسالة النبيّ محمَّد(ص) وطبيعتها وأهدافها العامة: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾ (الجمعة: 2).

وقوله: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا**﴾ (النساء: 105).

وقوله: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ المُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**﴾ (الأعراف: 157).

وقد نلاحظ بوضوح ـ كما يشير السيد ـ تحديد المهمّات الرسالية للأنبياء في وضع الخطوط العامة للفكر والتشريع، من أجل أن ينطلق الحكم على أساس الحقّ، وميزان العدل، وفي رعاية النّاس بما يخفّف عنهم أغلالهم وأثقالهم التي ترهقهم وتعطّل مسيرتهم في بناء الحياة على قاعدة ثابتة، وفي تركيز الأسس التي تلتقي عليها مصالح النّاس وأفكارهم، من أجل إخضاع الاختلافات للحكم العدل الذي لا ينحرف ولا يجور، وبالتالي، إشاعة السلام القائم على الرحمة والعدل.

يؤكّد السيد أن للعدل مساحته الواسعة في العلاقات الإنسانية، ففي كل موقع من مواقع الحياة عدلٌ وظلم، ولم يؤكد الإسلام شيئاً كما أكّد العدل، فقد اعتبره الهدف الكبير لجميع الرسالات الإلهية، وتحدث عنه في الكلمة العادلة التي لا تحابي أحداً حتى لو كان ذا قربى، وفي الموقف العادل، حتى إذا كان لمصلحة العدو ضد الصديق، والحكم العادل لكل إنسان، وفي أيّ موقف، بعيداً عن صفته الدينية وموقعه

الاجتماعي، وانتمائه الجغرافي والقومي والعرقي، ذلك أن المرجع الوحيد في هذا الشأن هو الحق الذي يمتلكه صاحبه. فيجب ـ يضيف السيد ـ أن يُعطى صاحب الحق حقّه، حتى لو كان كافراً، أما من عليه الحق، أو من ليس له حق، فيجب أن يخضع للحق، حتى لو كان مسلماً، وهذا هو شعار الدنيا، كما هو شعار الآخرة في قوله تعالى: **﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لاَ ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾** (غافر: 17).

ويرى السيد أن أهمية تأكيد الإسلام العدل كقيمةٍ إنسانيةٍ عامّة، مردُّها إلى أنه يريد للإنسان أن يعيش العدل في نفسه كإحساس وشعور، وأن يرفض التعاطف مع الظالم وإعانته، لأنه يسعى لإدخال العدالة في التركيبة الشخصية للإنسان المسلم التقي الذي يصنعه، لذا فهو يرفض الظلم كإحساسٍ، كما يرفضه كموقف.

ويريد الله أن تنطلق العلاقات بين الناس ـ يضيف السيد ـ على أساس حب الخير وروح العطاء، فقد أكّد الإسلام في أكثر من آية أن لصاحب الحق أن يأخذ حقه، ولكنه أحبَّ للإنسان من موقعه كصاحب حقّ، أن يعفو ويسامح ويتنازل، على أساس الإحسان. وربما كان هدف التقارن بين العدل والإحسان، من أجل تأكيد الحق لصاحبه، وتركيز العدل على أساسٍ ثابتٍ في التشريع من جهة، ومن أجل تخفيف النتائج القاسية للعدل، بإفساح المجال للإحسان لكي يخفف من حدّته، بحيث يتحقق ـ كما يرى السيد ـ التوازن في حياة المجتمع، وفي بناء الشخصية الإسلامية على أساسٍ من العدالة والتسامح.

في الخطوط الأخلاقية العامة التي تقع في الجانب السلبي من بناء الشخصية الإسلامية، ينهى الله تعالى عن الفحشاء والمنكر والبغي. ويشير السيد إلى أنها عناوين تلتقي معاً في أكثر من مصداق خارجي، على الرغم من اختلاف الجانب الذي ترتبط به في واقع الإنسان الذهني والنفسي والعملي، فالفحشاء تمثل الأفعال والأقوال القبيحة التي تتجاوز العرف، وتقتحم المستور من حياة الناس وعلاقاتهم، على المستوى الجنسي خاصّة، وتمس شرفهم الشخصي أو العائلي.

أما المنكر، فيطلق ـ كما يشرح السيد ـ على ما يقابل المعروف، وبذلك فإنَّ مضمونه هو الفعل أو القول الذي يستنكره الناس لقبحه، أو لمفسدته، أو لضرره، وما إلى ذلك. ولعل من الطبيعي ـ يضيف السيد ـ أن يستلزم هذا المضمون دخوله في دائرة ما ينكره الله شرعاً، وما يريد للناس أن ينكروه في واقعهم، استناداً إلى المبررات الفعلية لذلك، سواء تعارفوا على إنكاره ضمن مقاييسهم تلك أو لا.

أما البغي، فالمراد به ـ حسب ما يوضح السيد ـ العدوان بالكلام أو الفعل على الناس ظلماً، سواء تمّ ذلك في دائرة العلاقات الخاصة أو العامة، وسواء طال حياتهم الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية وغيرها من المجالات، حيث تتوسع حقوق الناس لتتمثّل في حق الأمة في الحكم العادل، وحق الإمام العادل في طاعة الأمة له، وحق الناس على بعضهم البعض في الأمور المتصلة بأوضاعهم القانونية أو الشرعية أو الأخلاقية، فيتحول كل انتقاص من هذه الحقوق، أو اعتداء عليها، إلى عنوانٍ للبغي وللظلم وللعدوان.

وهكذا يريد الله للناس ـ يضيف السيد ـ أن يلزموا خط العدل، ويجتنبوا خط الظلم، ويلتزموا بالإحسان للناس جميعاً، ولا سيما ذوي القربى، ويبتعدوا عن كل ما يسيء إلى نظافة العلاقة أو العمل أو الكلمة أو الواقع، وعن كل ما ينكره الذوق والعرف المتحرك في خط الشرع، ويمتنعوا عن البغي والعدوان في أيّة حالةٍ من الحالات.

## 2 ـ الإصلاح بين الناس

وفي إطار مقتضيات العدل ومنطلقاته، تبرز قضية الإصلاح بين الناس، بمفهومها المجمل، باعتبارها إحدى مقاصد الدعوة الإسلامية وغاياتها.

فالله سبحانه وتعالى يريد للناس أن يعيشوا في سلام، أن يعيش الإنسان ـ كما يرى السيد ـ في سلام مع نفسه، فلا يعيش حالة الصراع في داخلها، ما يؤدي إلى إثارة القلق وإثارة الارتباك في كل مواقع أفكاره أو مشاعره وأحاسيسه، وأن يكون في سلام مع ربّه، بحيث تكون علاقته بالله

تعالى علاقة العبودية المطلقة التي يتمثَّل فيها الخضوع لله تعالى في كلّ ما أراده الله منه، وفي كلّ ما أحبّه له، وفي كل ما كرهه وأبغضه له، بحيث يتطلّع ـ يضيف السيد ـ إلى الله، فلا يعيش الحرب لله في تمرّده عليه، في توحيده وفي ربوبيته وفي شرائعه أو في حربه له بالمعصية، أن يعيش في سلام مع ربه، بحيث ينفتح على ربه بالمحبة التي يشعر فيها بالحب لله تعالى، ليحصل على حبّ الله له، وهذا ما عبّرت عنه الآية الكريمة على لسان النبي(ص): **﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾** (آل عمران: 31).

يقول السيد: على الإنسان أن يسلك السبيل للحصول على محبة الله له، بأن يسير في الطريق الذي يحبه الله أن يسير فيه، وأن يكون في سلام مع الناس، بحيث يعيش معهم من دون أن يصدر عنه أي عمل سلبي يؤذيهم في أمورهم الخاصة والعامة، ولعلّ ما يشير إلى ذلك، ما ورد في الحديث: «**المسلم مَن سلِم الناس من يده ولسانه**»، بحيث لا يصدر عنه للناس إلا كلمات الخير وفعل الخير، فلا يؤذيهم بلسانه، ولا يعتدي عليهم بيده، ويعمل على أن يحترمهم، ليحترم أسبابهم وأسرارهم في عيوبهم وما إلى ذلك.

وعلى ضوء هذا ـ يضيف السيد ـ أراد الله للإنسان أن يعمل على أساس الإصلاح بين الناس في ما يختلفون فيه ويتنازعون في أمره، وهذا ما ورد في تحديد ما يتناجى به الناس، وذلك عندما يجلسون في عزلتهم في الليل أو في النهار ليتداولوا بعض الأمور، وقد أكّد الله سبحانه وتعالى الخير في النجوى في عناصر ثلاث، فقال: **﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ﴾** (النساء: 114) مما يتداولون فيه **﴿إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ﴾**، بدعوة الناس إلى التصدّق الذي يمثل العطاء الإنساني لسدّ حاجة المحتاج وإغاثة المستغيث، **﴿أَوْ مَعْرُوفٍ﴾**، مما يصلح فيه أمر الناس فيما يأخذون به أو فيما يتركونه، **﴿أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾**، بأن يعمد ـ يضيف السيد ـ إلى دراسة المجتمع في خلافاته ومنازعاته وتعقيداته، من الأمور الّتي تؤدّي إلى النتائج السلبية التي تعمل على إيجاد اهتزاز في المجتمع، وتفرق الناس بعضهم عن بعض، فيتدخل من أجل الإصلاح بين الناس ليجمع

كلمتهم، وليسدّ الثغرات فيما بينهم، ليعودوا إلى حالة السلام بعد أن كانوا يعيشون حالة الحرب، **﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللهِ﴾**، أي من كان ينطلق في تأكيد هذه المفردات من أجل الحصول على رضا الله، لا من خلال حالة مزاجية أو من خلال بعض الأطماع الذاتية، **﴿فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾** (النساء: 114)، لأن الله سبحانه وتعالى يعطي الأجر الكبير ـ يضيف السيد ـ من رحمته ولطفه ورضوانه ونعيمه لمن يعمل في هذا الاتجاه، وهو اتجاه تحقيق السلام بين الناس.

ويشير السيد إلى حديث الإمام جعفر الصادق(ع)، الذي اعتبر السعي في الإصلاح بين الناس، صدقة، فكما تتصدّق بمالك، فإنك تتصدّق بالإصلاح بين الناس، يقول(ع): «**صدقة يحبُّها الله: إصلاحُ بين الناس إذا تفاسدوا**»، أي إذا فسدت العلاقات فيما بينهم، «**وتقارب بينهم إذا تباعدوا**»، إذا بعُد أحدهم عن الآخر بفعل الخلافات التي تؤدي إلى ابتعاد الناس بعضهم عن بعض.

وقد ورد في وصية الإمام أمير المؤمنين(ع) لولديه الإمامين الحسنين(ع) في آخر حياته ولمن سمع كتابه هذا: «**وعليكما بإصلاح ذات البين، فإني سمعت جدكما رسول الله(ص) يقول: إصلاح ذات البين أفضل من عامة الصلاة والصيام**»، والمقصود بها ـ كما يشير السيد ـ الصلاة المستحبة لا الواجبة، والصيام المستحب لا الواجب، باعتبار أن الخلاف بين الناس والنزاع والحرب فيما بينهم، يخرّب الصلاة والصيام، لأنه يخرّب النظام الروحي، كما النظام الاجتماعي للمجتمع.

ولهذا، فإن هذه الوصية ـ يضيف السيد ـ تدعو الناس إلى أن يأخذوا بأسباب إصلاح ذات البين فيما بينهم، ولعلّ التحية الإسلامية التي أراد الله للمسلمين أن يحيّوا بعضهم بعضاً بها، هي التحية الموحية بالسلام، وهي أفضل تحية عرفها الإنسان، لأن الناس يحيّيون بعضهم بعضاً بتحايا لا تدل على قاعدة تشمل الإنسان في ما يرتفع بالواقع ويضم بعضه إلى بعض، وهي كلمة «السلام عليك». هنا في هذه المسألة، نلاحظ ـ كما يرى السيد ـ أنك عندما تلتقي بإنسان آخر، فإنك تحيّيه بكلمة السلام،

لتقول له أنا مسالم لك، سلام عليك، يعني أن علاقتي بك هي علاقة السلام لا علاقة الحرب، فأنا لا أؤذيك، لا أسبك، لا أعتدي عليك، لا آكل حقّك، بل أعيش معك عيشة السلام.

يقول السيد: لذلك جعل الله سبحانه وتعالى أجر الذي يحيي أخاه بالسلام أجراً كبيراً، فقد ورد في الحديث عن أئمة أهل البيت(ع): **«للسلام سبعون حسنة»**، يعني هذا السلام بين إنسان وآخر، **«تسع وستّون للمبتدىء»**، أي للذي يبدأ بالسلام، **«وواحدة للرادّ»** إذا قال له: وعليك السلام.

## ثالثاً: مكانة التأمل في الدعوة الإسلامية

التصاقاً بجذرها العقائدي، بدت الدعوة الإسلامية معنيةً بتعزيز بُعد التأمل لدى الفرد، في خلق الله تعالى، وعظمة ظواهره، وآياته في الآفاق والنفس البشرية، باعتبار ذلك سبيلاً للهداية والأخذ بطريق الإيمان والرشاد.

فقد قال تعالى: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الأَلْبَابِ﴾** (آل عمران: 190).

يقول السيد: إنَّ القرآن الكريم يحدّد المنهج في الفكر الذي يُلاحق الظواهر الكونيّة في عملية تأمّل وتدبّر وتفكير، فليس للإنسان أن يحدّق في كتب الفلسفة، بل عليه أن يحدّق في كتاب الكون، ليفكّر في خلق السّماوات والأرض، وما يتمثّل فيهما من قوانين طبيعية تنظم لهما المسار، وتربطهما بالحكمة في كلّ الحركات والسكنات والدقائق التي تتعلّق بهما، وليرصد حركة الليل والنّهار، وكيف تختلف في الزيادة والنقصان حسب اختلاف الفصول والأزمنة، فيعرف أنَّ هناك سرّاً عميقاً وراء ذلك كلّه، فيكتشف أنَّ هناك عقلاً واسعاً كاملاً يخطّط للكون ونظامه، وإرادةً قويّةً فاعلةً قادرةً تسيطر عليه وتوجه حركته، وتمسكه وتحفظه من الانهيار والضياع، فذلك ـ يضيف السيد ـ هو النهج الذي يمكن أن يكون آيةً للعقول التي تفكّر في كلّ ما حولها ومَنْ حولها، ولأصحابها الذين لا يتحرّكون في الحياة ولا يحكمون على الأشياء سلباً أو إيجاباً إلاّ من

خلالها؛ وبهذا يلتقي العلم والدِّين في وجود اللّه، وفي تكامل الإنسان من خلال هذا الوجود، على أساس النتائج التي يتوصل إليها في أبحاثه ودراساته، لأنَّ الدِّين ـ يؤكد السيد ـ لا يدعو إلى الإيمان الأعمى ـ في ما يدعو إليه من إيمان ـ بل يعمل على خطِّ الإيمان المنفتح الواعي المبنيّ على التفكير والتحليل الدقيق.

يقول السيد: في ضوء ذلك، نستوحي الفكرة التي تنطلق لتؤكّد احترام الإسلام للعقل في ما يريد له أن يقوم به من أدوارٍ تتصل بالعقيدة الأساس فيه، فلولا ثقته بالعقل في ما يحلل وما يستنتج، لما اعتبره السمة للنَّاس الذين يتحرّكون في اتجاه اكتشاف الحقيقة، ليوحي إليهم بأنَّ عظمة الإنسان في عقله، كما أنَّ عظمة العقل في حركته في معرفة الحقّ، من دراسته الفطرية للكون الواسع من حوله، في ما يحيط به، وفيمن يحيطون به. . . فإذا كان العقل هو القاعدة الأساس في أصل العقيدة، فكيف يمكن أن يُنسب إلى الدِّين انطلاقه من الخرافة والأسطورة والخيالات المثاليّة التي لا ترجع إلى قاعدة ولا تعود إلى محصل؟ يتساءل السيد، ويرى أنَّ أولي الألباب لا ينطلقون في عقائدهم إلاّ من خلال ألبابهم وعقولهم التي تُلاحق الظاهرة الكونية في عملية حساب، كما تُلاحق الظواهر السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة في ربطها بأسبابها وأوضاعها، لتكون العقيدة محسوبةً، كما يكون الواقع العملي محسوباً في مقدماته ونتائجه.

وليست العقيدة باللّه في شخصية الإنسان المؤمن حالةً ذهنيةً مترفةً مجرّدة، بل هي ـ كما يشير السيد ـ حالة فكريّة واقعية ترتبط باللّه لتحسّ به في حركة الفكر والشعور، كما لو كان ماثلاً أمامها في الحسّ والصورة؛ ولهذا، فإنَّها تشعر به يحيط بها من جميع جوانبها، وفي جميع حالاتها، ما يجعلها تذكره في كلّ صعيد، ومع كلّ وضع.

والقرآن الكريم إنّما يستهدف، كما يرى السيد، صنع العقل الإنساني، حتى يرتفع هذا العقل إلى مستوى الانفتاح على الله فيما يمكن أن يعرفه منه، لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن يقتحم ذات الله، فهي ليست تحت الحسّ أو تحت التجربة حتى يعمل الإنسان على أساس اكتشافها، ولكننا

نعرف الله من خلال ما تحدّث به عن نفسه، ومن خلال خلقه وآياته في الكون ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ (فصّلت: 53).

لذلك، يخطط القرآن الكريم في المنهج الإسلامي، كما يرى السيد، لصنع العقل وتنميته وتطويره ومنحه الحرية، لأن الله سبحانه وتعالى لم يمنح الحرية المطلقة لأعضاء الإنسان، بل جعل لكل عضو حدوداً لا يجوز له أن يتجاوزها، سواء في العينين فيما ينظر إليه، أو في الأذنين فيما يسمع بهما، أو في يديه ورجليه وكل أجهزة جسمه، حيث جعل الله لكل واحدٍ من هذه الأعضاء حدوداً، ولم يطلق الحرية المطلقة إلا للعقل، فالإسلام ـ يؤكد السيد ـ أعطى للعقل حريته في أن يفكر في كل شيء، ولم يجعل له آفاقاً ضيّقةً يحشر في داخلها، بل إننا عندما نقرأ القرآن الكريم، وندرس الآيات التي تذكر العقل، نجد أنه يقحم العقل في كل أوضاع الكون الإنساني؛ في تطلعات الإنسان في نفسه، وفي الكون من حوله.

يفصّل السيد قائلاً: إن الله تعالى قال للعقل كُن حراً، فكّر في ما تريد، ليست هناك حدود لتفكيرك، فكر في الله، فكر في كل ما يقوله الآخرون وما لا يقولونه، ولكن تحمّل مسؤولية فكرك، بحيث تجعله ينطلق في الخطوط التي يمكن لها أن تنتج النتائج الإيجابية وأن تصل إلى الحقّ، لأنّ كل إنسان سيقف غداً بين يدي الله تعالى ليقدّم حساب عقله قبل أن يقدم حساب جسده، لأنّ أيدينا وأرجلنا وجلودنا وألسنتنا ستشهد علينا يوم القيامة، أما العقل، فعلينا أن نقدّم شهادتنا عنه أمام الله، كيف فكر وعلى أي أساس، وما هو منهجه، وكيف وصل إلى هذه النتيجة الإيجابية أو تلك النتيجة السلبية؟

والعقل ـ كما يؤكد السيد ـ ينتج العلم، سواء كان العلم التأملي أو التجريبي، لأن التجربة وإن كانت تتحرك بالحسّ، إلا أنّ الحسّ لا يمكن أن يعطي الفكرة إلا من خلال العقل الذي يمد هذه التجربة المحدودة إلى كل ما يماثلها، كما ورد في الفكرة الفلسفية: إن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

ويخلص السيد إلى التأكيد أن الإنسان يستوحي في تأمله العظمة

المحيطة به في كلّ مظاهر الحياة، والنعمة المتفجرة من الأرض، والمنهمرة من السَّماء، لتعطيه الخير والبركة والرخاء، ما يبعد العبادة عن الخضوع الساذج، ويربطها بالخشوع الذي يمتزج فيه الشعور بالعظمة، بالإحساس بالنعمة، التي يحتاج معها إلى الاعتراف بالجميل، ويجعل من علاقة الإنسان باللّه شيئاً يتصل بمشاعره الحميمة لا بأفكاره المجرّدة، وهذا ما يحقّق للإنسان معنى التقوى الذي هو غاية للعبادة، لأنه يمثّل الانضباط العملي على خطّ اللّه، من خلال الإحساس العميق به، في موقف نفسيّ داخلي، يتجسّد فيه الإيمان المسؤول بالجانب العملي في الحياة.

ويؤكد السيد أنه ينبغي للعاملين في سبيل الدعوة إلى اللّه، أن يسلكوا نهج الدعوة للتأمل في أساليبهم الدعوية، أي عليهم استيحاء الجوّ القرآني الذي يتحرّك فيه الأسلوب، بعيداً عن الأجواء الفلسفية المجرّدة التي قد تعطي فكراً قوياً، ولكنّها لا تمنح الإنسان حركة الإيمان في داخل النفس، وفي أعماق الحياة.

## رابعاً: صفات الداعية إلى الله

في مقاربته للدعوة الإسلامية، تحدَّث السيد بكثيرٍ من التفصيل عن صفات الداعية المسلم، الّتي يجب توفّرها، كشرطٍ لنجاح الدعوة وقبول الناس بها. وما لم يكن الداعية قدوةً لما يقول، فإن جهده لن يأتي على الأغلب بأية ثمار.

يقول السيد: كانت حياة النبي محمد(ص) رسالةً كلها، تتمثل فيها معالم الرسالة ومفاهيمها، لتكون التجسيد الحي لها، بحيث كان الناس يجدون أمامهم الرسالة متجسدةً في صورة إنسان. ولهذا، كانت حياته قدوةً وشريعةً، فكانت أفعاله كأقواله دروساً إسلاميةً عملية. ولذا، لا بدَّ للداعية من أن يلاحق التجربة في القرآن في كل أساليب النبي(ص) ومواقفه وخطواته، ليستفيد منها في تجربته الدعوية.

وإضافةً إلى الصّفات الدينية العامة، توقف السيد عند أربع صفات رأى في الأخذ بها شرطاً من شروط نجاح الداعية في تأدية رسالته. وهذه

الصفات هي: الصبر على الأذى، والاستقامة على الدرب، وخفض الجناح للمؤمنين، والموضوعية، والحياد في مخاطبة الآخر والحكم عليه.

## 1 ـ الصّبر على الأذى

يقول السيد: هناك العديد من الآيات التي صوّرت الجو النفسي الذي يمرّ به الداعية، عندما يتعرّض للأساليب التي تحاول أن تنحو به بعيداً عن خطّ الرسالة، من أجل أن يربح ثقة النّاس، ليأخذوا منه الاعتراف الرسمي بما يريدون، ثُمّ يتركونه بعد أن يستنزفوه ويستنفدوه. وهذا ما نتمثّله في هذه الآيات الكريمة، في الحديث عن الرّسول: **﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لاَتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً * إِذًا لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا * وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لاَ يَلْبَثُونَ خِلاَفَكَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾** (الإسراء: 73ـ76).

إنَّ جوَّ الآيات يوحي ـ كما يشير السيد ـ بأنَّ هناك أساليب خبيثة قد استعملت من قبل الكافرين لزحزحة الرسول عن موقفه وفتنته عن رسالته، من أجل أن يخرج على خطِّها ومفاهيمها الأساسية، لمصلحة خطّ الكفر الذي يُراد منه أن يقدّمه إلى النّاس باسم الإيمان. ولعلّ ـ يضيف السيد ـ في التعبير بـ «ليفتنونك» إيحاءً ببراعة الأساليب ومرونتها، بحيث لا تستثير لديه روح الحذر، بل تنساب في مشاعره انسياباً عفوياً يواجه النوازع الحميمة بهدوء وانسجام، ليتحوّل ـ لا شعورياً ـ عن خطّ مبادئه المثلى.

ويطرح السيد السؤال التالي: هل كانت الحالة النفسية للنبيّ هي ما تواجهنا به الآية، لتكون النتيجة أنَّ النبيّ قد يستسلم للتأثيرات المتنوّعة والأساليب الذكية التي لجأ الأعداء إلى استخدامها، لولا أنَّ اللّه يثبّته على الخطّ بالروح القدسية التي تستيقظ في أيّة حالةٍ من حالات الغفلة، فينتبه إلى طبيعة الموقف من خلال النتائج التي يقود إليها؟!. أو أنَّ القضية هي اعتبار شخصية النبيّ أنموذجاً حيّاً للداعية المسلم الذي قد يتعرّض لمثل هذه الأساليب، فينجذب إليها انجذاباً عفوياً، تماماً كاختلاجات أعضاء الجسد لدى حدوث بعض الأسباب الموجبة لذلك، فكان لذلك ـ يضيف السيد ـ

قيمة التأكيد على أهمية الثبات على الخطّ، والوعي النفّاذ إلى الوسائل الجهنمية التي يحاول الأعداء من خلالها إبعاد العاملين عن أهدافهم؟!

يقول السيِّد: في كلا الحالين، نعرف أنَّ النبيّ قد تعرّض لمثل هذه الأساليب، وقد نبّه القرآن إلى خطورتها من خلال التنبيه إلى خطورة نتائجها في حساب المسؤولية بالمستوى الكبير، وأثار أمام الداعية الفكرة الواعية التي تدفعه إلى الابتعاد عن أجواء الخديعة التي يثيرها الكافرون من خلال عروض الصداقة في حالات الانسجام. وربَّما كان الواقع الذي نعيشه ـ يضيف السيد ـ يتضمن كثيراً من هذه الأجواء التي تقرب من هذا الجوّ الخطر، سواء على مستوى التيار المنحرف في العقيدة والحياة، أو على مستوى الحكم المنحرف، أو غير ذلك، ممّا يواجهه الإنسان على صعيد العمل الرسالي.

ويرى السيد في هذا الأسلوب نموذجاً من أساليب القرآن الكريم لمخاطبة الأمّة من خلال النبيّ محمَّد (ص)، لأنَّنا نعرف في شخصيته الرسالية، القوّة القيادية التي لا يمكن أن تهتزَّ أمام كلّ عوامل الخديعة والانحراف. ولعلّ المراد بتثبيت اللّه له في هذه المواقف، هو ما ارتكزت عليه شخصيته من عوامل القوّة والإيمان، وليس شيئاً طارئاً أو عارضاً عليه.

وقد حدّثنا القرآن الكريم ـ يضيف السيِّد ـ عن بعض الحالات النفسية التي كان يعيشها النبيّ محمَّد(ص) إزاء حالات الكفران والجحود، ولكن في اتجاهٍ آخر غير الذي جرت الإشارة إليه، وهو أنَّه كان يتطلّع إلى المخالفين بروح الإنسان الذي يتألم لهم ويحزن عليهم، لأنَّ سلوكهم سوف يشقيهم في حياتهم الدنيا عندما ينحرفون عن الخطّ المستقيم، فيبتعدون عمّا يهيئ لهم السعادة فيها، ويشقيهم في الآخرة عندما يؤدي بهم انحرافهم عن اللّه إلى التعرّض لعذابه.

وبتعبيرٍ آخر، يرى السيد أنّ على الدّاعية أن لا يعتبر الرسالة تكليفاً صادراً من خارج ذاته، بل أن يعتبرها قضيته الذاتية التي امتزجت بإنسانيته، فيتحرّك من موقع الإحساس بها من الداخل، لا من موقع الخروج عن عهدتها على أساس المسؤولية القانونية.

يقول تعالى: **﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾** (فاطر: 8).

ويقول عز وجل: **﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلاَّ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾** (الشعراء: 3).

ويقول سبحانه: **﴿وَلاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلاَ تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾** (النحل: 127).

يرى السيد أننا نستطيع أن نستوحي من هذه الآيات روحاً جديدةً ينبغي للعاملين في سبيل الله أن يعيشوها إزاء النّاس، وهي الروح التي تتعاطف معهم وتحزن عليهم، وتحسّ بالألم الكبير لضلالهم، الأمر الذي يدفعها إلى أن تصبر وتثابر، وتلاحق كلّ الوسائل والظروف في سبيل هدايتهم، والوصول إلى قناعتهم، تماماً كأيّة مشكلة تحصل لإنسان نرتبط به برباط القربى أو غيرها من الروابط الذاتية، حيث لا ندّخر وسعاً في ملاحقة كلّ الإمكانات للحلّ، ولو كانت بعيدةً أو متعبة.

وفي تصوير آخر للتحدي الذي يعتري طريق الدعاة إلى الله، يقول تعالى: **﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾** (الأنفال: 7ـ8).

ويقول عز وجل: **﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا للهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ * الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ * فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللهِ وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ * إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾** (آل عمران: 172ـ175).

وتعبّر هذه الآيات عن تجربة الفئة المؤمنة بعد غزوة أحد، التي واجه فيها المسلمون ابتلاءً عسكرياً ونفسياً عصيباً.

ويوضح السيد أن هذه الآيات الكريمة تشير إلى أنّ المؤمنين الذين استجابوا للّه وللرّسول، كانوا يعيشون الإيمان في أنفسهم كعاملٍ من عوامل الشعور العميق بالقوّة، من خلال الشعور بالانتماء إلى اللّه القويّ القادر، ولهذا كان ردّ فعلهم على التحدّي مزيداً من التصعيد في حركة الإيمان في الداخل، لأنَّ المؤمن يعيش الانتماء إلى اللّه، والاعتماد عليه، واللجوء إليه في حالات التحدّي، بالمستوى الذي يملأ نفسه بالقوّة، ويفرّغ داخله من كلّ مشاعر الضعف التي تهزم مواقفه. وبذلك ـ يضيف السيد ـ يزداد إيماناً في فكره وشعوره، لأنَّ التجربة الصعبة لدى الواعين من المؤمنين لا تضعف الإيمان، بل تُنمّيه وتقوّيه، وتربطه بالأسس الثابتة التي ارتكز عليها وانطلق منها، في ما يتحسسه من حركة الإيمان في خطّ الواقع، وفي ما يُعانيه من ارتباط التجربة بقضايا الإيمان.

ويشير السيد إلى نقطة أخرى، هي أنَّ التحدّيات كلّما كبُرت، كانت دليلاً جديداً على قوة حركة الإيمان، ما يمنح المؤمن شعوراً بقوّة الموقف في قوّة الإيمان، لأنَّ ردّ الفعل في الحركة المقابلة، في ما يمثّله من أساليب العدوان، لا يدلّ على قوّة في الموقف، بل يوحي بحالة الضعف التي تدفع إلى التشنّج والانفعال العدواني. ويرى السيد أنه في هذا الموقف، يشعر المؤمنون بأنَّ عليهم مواصلة الفعل من مواقعهم القويّة، ليرتفع مستوى الحركة إلى أعلى ما يستطيع العاملون أن يبلغوه.

وقد نستوحي من هذه الآيات ـ كما يرى السيد ـ أنّها لم تتحدّث عن التاريخ الجهادي للمسلمين كتاريخ محدودٍ يتحرّك ضمن شخصيات معيّنة، بل تحدّثت عنه كنموذج من نماذج حركة الإسلام في الحياة، في حركة المؤمنين الذين يواجهونَ تحدّيات الأعداء بالقوّة، فلا تصرعهم الهزيمة، بل تزيدهم قوّةً واستعداداً للحصول على النصر، من خلال اختزان دروس الهزيمة في داخلهم، وتحويلها إلى تجربةٍ رائدة في خطّ السير، ليُتابعوا الطريق، ويشعروا بالقوّة المتجدّدة بقدر ما يتجدّد الإيمان في نفوسهم.

ويرى السيد أن هذه القصة يجب أن تتحول إلى درس نتعلّمه في مواقفنا، عندما نقود معركتنا في صراعنا مع الظلم والاستعمار، فيُحاول

الأعداء أن يستغلوا الأوضاع الشاذة في مجتمعاتنا، ليثيروا فينا مشاعر الخوف من خلالها. فإنَّ المؤمن ـ كما يؤكد السيد ـ ينظر بنور اللّه، فيدرس الواقع، لا على أساس حدوده الضيّقة، بل على أساس المعطيات المستقبلية التي يمكن أن يقدّمها للمستقبل، في ما يوحي به من عملية حشد القوّة في الداخل والخارج من خلال الارتباط باللّه، فإنَّ الحياة بيد اللّه، فلا يملك أحد أن يسلب الحياة ممن يريد اللّه له ذلك. وهذا ـ يضيف السيد ـ هو سرّ القوّة النفسية التي يواجه بها المؤمن الحرب النفسية التي يشنّها الأعداء ضدّه، فيتزايد لديه الشعور بأنّه يقف على أرض صلبة، وأنَّ رأسه مرفوع إلى السّماء في اتجاه النور المتحرّك في آفاق اللّه.

وتربية التوكّل على اللّه التي نشأ عليها هؤلاء المسلمون من الصحابة في صدر الدعوة، هي ـ كما يؤكد السيد ـ السرّ في الثبات على الإسلام أمام كلّ التحدّيات الصعبة والأخطار الكبرى، فقد فهموه فهماً واعياً عميقاً واسعاً ممتداً في حركة الواقع الإنساني، وذلك بالأخذ بالأسباب التي أعدّها اللّه للأشياء في واقع الحياة في قضايا النصر والهزيمة، مما يتصل بالأسباب الطبيعيّة، وبالانفتاح على اللّه في استلهام القوّة منه في الإمداد الغيبي الذي يمدّ به عباده الصالحين في ساعات الشدّة، وفي مواقع التحدّي، عندما يخضعون لبعض نقاط الضعف النفسية في ضعف بشريتهم، ووهن الإرادة واهتزاز الإحساس، وسيطرة الخوف والحزن من خلال أسبابهما في الواقع، فينطلقون إلى اللّه، يستمدون منه القوّة التي تنقذهم من ضعفهم، والأمن الذي يخلّصهم من خوفهم، والفرح الروحي الذي يُبعدهم عن حزنهم؛ فتمتلئ نفوسهم بالثقة أمام الأعداء.

فإذا كانوا ـ يضيف السيد ـ يمثّلون القوّة الماديّة التي تغلب قوّةً ماديّةً مماثلة، فإنَّ اللّه يملك القوّة الغيبية التي لا تغلب ولا تقهر، وهكذا يتحوّل التوكل في معناه الإيماني إلى عنصر قوّة في الإنسان المؤمن، بحيث تطرد عنه كلّ عوامل الضعف، فينطلق إلى الحياة في كلّ قضاياها بثقةٍ فاعلةٍ، واطمئنان عميق، وموقف ثابت، وهذا هو شأن القوّة الروحيّة الإيمانيّة في الواقع الحركي للإنسان في مواجهة الشدائد.

## 2 ـ الاستقامة على الدرب

لقد ورد الحثُّ على الاستقامة في الكثير من الآيات الكريمة، حيث دعا الله سبحانه نبيه وعباده الصالحين إلى السّير قدماً في طريق الهدى والدعوة إلى الحقّ، دونما ميلٍ إلى هوى، أو استكانةٍ لضغوطٍ وصعاب، مهما بدت عاتيةً.

يقول الله تعالى: **﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلاَ تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾** (هود: 112).

ويقول جلّ وعلا: **﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاَئِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ * نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ * نُزُلاً مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ﴾** (فصّلت/ 30 ـ 32).

ويقول سبحانه: **﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾** (الشّورى: 15).

هذا هو الإسلام في كلمةٍ مختصرة تحدّد المنطلق والأفق وخط السير ـ كما يؤكد السيد ـ فالتوحيد هو المنطلق الذي يصل الإنسان بآفاق الله الذي ابتدأ الوجود بكلمته، وعاش كل حركته وامتداده بحكمته ونعمته، وأوحى إلى الإنسان بالرسالة المنفتحة على الحياة كلها برحمته، وفتح لفكره وروحه وشعوره مطالع الشروق، في إيحاءات الحق بعلمه ومعرفته، ورعاه في كل مواقع الحركة في داخل وعيه، وخارج ذاته، بلطفه وقوّته.

وهكذا تنطلق ـ يضيف السيد ـ بداية خط السير من الله، لتطلّ على الأفق الواسع الممتد الذي يشمل الحياة كلها، بكل قضاياها ومشاكلها ووسائلها وأهدافها، وأفراحها وأحزانها وخطوطها المتحركة في أكثر من اتجاه، ليكون الله هو النور الذي يشرق في كل فكرةٍ، وفي كل عاطفةٍ، وفي كل منهجٍ، وفي كل علاقةٍ وخطّةٍ، ويكون الإنسان على نورٍ من ربّه في كل مرحلةٍ من مراحل الطريق.

وهكذا، كما يوضح السيّد، كان الاعتراف بالله وبوحدانيته هو الذي يحدد للإنسان وجهة السير، ثم تكون استقامته على الخط ذاك، بحيث لا

ينحرف ذات اليمين وذات الشمال، ولا يلتفت إلى أيّ شخصٍ مهما كانت عظمته وقدرته، ولا ينتمي إلى أيّ تيار مهما كانت إغراءاته، على مستوى الشريعة والسياسة والاقتصاد والعلاقات الشخصية، فلا شريعة له إلا شريعة الله، ولا سياسة له إلا السياسة التي تنسجم مع العناوين التي يرضاها الله، ولا اقتصاد إلا في حدود الحلال والحرام، ولا علاقات شخصية بالآخرين إلا إذا كانت في طريق الله، بحيث يكون ارتباطه بالناس من خلال الله، وهكذا لا يجد الإنسان غير الله في كل أموره.

إنه ـ يضيف السيد ـ خط التوحيد، والاستقامة في اتجاهه، التي تختصر الرسالة في كل تفاصيلها المتعلقة بالحياة والناس، باعتبار أن تلك التفاصيل هي المضمون العمليّ الذي يجسد التوحيد الخالص.

يؤكد السيد أن هذه الآيات التي تدعو إلى الاستقامة في الدعوة، والاستقامة على خط أمر الله ونهيه، والاستقامة على الصراط المستقيم، المتمثل بالقرآن كله وبالإسلام كله، تنفتح على الشمولية في خط الاستقامة، بحيث لا يشذُّ عنه أي قول أو عمل أو علاقة أو موقف أو موقع مما يتصل بحياة الإنسان الخاصة والعامة، ولعلَّ من الواضح ـ يضيف السيد ـ أن الدعوة إلى الأخذ بأي شيء في خط الاستقامة، والحديث عن الذين يتمثلون ذلك، يوحي بالواقعية الإنسانية العملية في القدرة عليه، والتحرك نحوه، وذلك في مواقع الحكم والسلطة، والحرب والسلم، والسياسة والأمن والاقتصاد، وما إلى ذلك.

### 3 ـ خفض الجناح للمؤمنين

قال تعالى: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: 215). وقال عزّ وجلّ: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: 128)، وقال سبحانه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: 159). وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: 4).

يقول السيد: إننا نستوحي من هذه الآيات، أنَّ النبيّ كان يحمل الحبّ للنّاس في إنسانيتهم، من حيث إنَّه يريد صلاحهم، فيحزن عليهم لإصرارهم على الكفر، وقد يشتدُّ الأمر به في هذا الشعور الإنساني الرقيق، فيبلغ الدرجة التي تذهب فيها نفسه عليهم حسرات، ما يعني أنَّ القضية لم تكن لديه ـ في هذا الحزن الإنساني ـ قضيةً شخصيةً من خلال عقدة نفسية قد تحصل للإنسان من خلال عدم استجابة الآخرين له في دعوته، بل كانت قضية الحزن عليهم، لأنَّهم لم ينتفعوا بالدعوة، ولم يستجيبوا لمصالحهم فيها، كما جاء في العديد من الآيات:

﴿وَلاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلاَ تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾ (النمل: 70).

.فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (فاطر: 8)»

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الحَدِيثِ أَسَفاً﴾» (الكهف: 6).

يؤكد السيد أن هذه هي الروحية الرسالية التي لا بُدَّ للداعية من أن يتمثّلها في أخلاقيته عندما ينطلق بدعوته إلى النّاس، فيحبّهم في إنسانيتهم، في الوقت الذي يبغض كفرهم وشركهم، ليدفعه ذلك الحبّ في العمق الإنساني إلى أن يبذل كلّ ما بوسعه من جهدٍ لإنقاذهم من الكفر والشرك، والوصول بهم إلى شاطئ النجاة في الالتزام بالإيمان، بحيث يبكي قلبه أسفاً وحزناً عليهم إذا لم يؤمنوا، وذلك هو سرّ نجاح الداعية في محبّة العقل للعقل، والقلب للقلب، والكلمة للكلمة، لأنَّ المحبّة تملك القدرة على تحطيم الكثير من الحواجز النفسية التي تحول بين الداعية والإنسان الآخر.

ويوضح السيد أن اللّه تعالى قد أراد للنبيّ (ص) أن يبقى مع الفقراء المؤمنين، باعتبار أنَّهم يشكّلون القاعدة الإسلامية التي تتأصل فيها الفطرة النقية الصافية التي لم يلوّثها المال بقذاراته، ولم يسقطها الجاه بكبريائه، ولم تبتعد بها الامتيازات المعقّدة في المجتمع عن بساطتها الإنسانية، ليؤكّد للنّاس كافّةً، أنَّ الفقر ليس قيمةً سلبيةً في إنسانية الإنسان، بل هو أمر عارض طارئ لا علاقة له بالعنصر الأصيل في عناصر الشخصية، كما

أنَّ الغنى ليس قيمةً إيجابية، بل قد يتحوّل بفعل الاستغراق فيه، والبعد عن الخطّ المستقيم في التعامل معه، إلى عنصر مضادّ للقيمة.

ويؤكد السيد أنه لهذه الأسباب، لا بُدَّ للداعية من أن يؤكّد دعوته في تعزيز واقع المستضعفين المؤمنين الذين يمثّلون قاعدة الدعوة، وجنود الرسالة الذين لا تأخذهم في اللّه لومة لائم، فلا يطردهم من ساحته، لأنَّ الأغنياء يستنكفون من مجالستهم انطلاقاً من استكبارهم الذاتي، ولا يعرض عنهم ليقبل على المستكبرين من مترفة النّاس. وهذا هو الخطّ الرسالي للدعاة إلى اللّه، وللعلماء السائرين في طريق اللّه، وهذا ما أشار اللّه إليه في قوله تعالى:

ـ **﴿وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدَاةِ وَالعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾** (الأنعام: 52).

ـ **﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدَاةِ وَالعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطَاً﴾** (الكهف: 28).

وقد أراد اللّه منه في علاقته بالمؤمنين، أن يخفض جناحه لهم، فيفتح لهم قلبه، ويفسح لهم في مجلسه، ويقبل عليهم بوجهه، ويسلّم عليهم، كما جاء في قوله تعالى:
**وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ» الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** (الأنعام: 54).

يشرح السيد قائلاً: إن الله يؤكّد للنبي، أنّ سرّ نجاحه الرسالي واستماع الناس إليه والتفافهم حوله، أنه كان الرسول الذي امتلأ قلبه بالرقة تجاه الناس، وتحرك لسانه بالكلام اللّيّن الذي ينفذ إلى قلوبهم ليتحرك نحو عقولهم، حيث كان ينظر إليهم نظرةً إنسانيةً تتجاوز كل المراتب، وقد جعله الباري في أعلى مرتبة في البشرية، فكان الرفيق والليّن الذي يعفو عن كثير من الناس إذا أخطؤوا معه. فالإنسان الرسالي القائد ـ يضيف السيد ـ

عليه أن يقدِّر ظروف أتباعه وظروف الناس الذين يعيشون معه، فيعفو عن أخطائهم إذا أخطؤوا معه، ويعالجها بحكمة ورفق، ويعطيهم الثقة بأنفسهم.

يقول السيد: إن ذلك يفرض على الدعاة أن يحضنوا المؤمنين الذين اتبعوهم، كما يحضن الطير أفراخه، فيبسط إليهم جناحه ليضمّهم إليه، ويجمعهم عنده، وأن يرأفوا بهم ويرحموهم ويتواضعوا لهم من مواقع الإيمان، ليشعر المؤمنون بأن الإسلام قد أعطاهم قيمةً كبيرةً في التزامهم به، وأن القيادة قد منحتهم موقعاً متميزاً في الموقع والعاطفة والرعاية في حركة الاتّباع والطاعة والانقياد، فتقوى نفوسهم، وتشتد مواقفهم، وتثبت خطواتهم.

وما ينبغي للدعاة ـ يضيف السيد ـ أن يؤكدوه في الالتزام بالجماعة التابعين لهم، أن لا يكون الإطار الشكلي هو الأساس في الموالاة، بل يكون المضمون العملي هو الأساس في ذلك. وهذا هو الفرق بين الطائفية في مدلولها العشائري، والرسالية في مدلولها الفكري والروحي والعملي.

## 4 ـ الموضوعية

في بعد آخر، لا بدَّ للدعاة لدين الله من التزام الموضوعية في القول والاستنتاج والتصرّف، والابتعاد عن الانفعال والتعصب الذي يلتزم فيه الإنسان ـ كما يشير السيد ـ عقيدة الآباء أو انتماءات المحيط العائلي أو الحزبي من دون مناقشة، أو يخضع فيه للعوامل الذاتية التي تؤكد له ذاته في تأكيد الجمود على قناعاته من غير مناسبة، لتكون نتيجة الالتزام بهذه الموضوعيّة ـ يضيف السيد ـ نظرةً محايدةً إلى الفكر الموروث أو الذاتي، من دون أن تكون له أية التزامات ذاتية تربطه بالعناصر الحميمة في حياته، بحيث يقف حراً أمام دائرته الفكرية، كما يقف أمام فكر الآخر، بعيداً عن أية عدوانية حاقدة.

وفي هذه الحال ـ يرى السيد ـ أنه يمكن أن يدخل الجدال مع الآخرين بالتي هي أحسن، بالفكر العلمي، والأسلوب الهادئ، والكلمات الواضحة المتوازنة، والجوّ المنفتح، لتكون المسألة فكراً، يواجه فكراً،

لا ذاتاً تواجه ذاتاً، فلا يشعر بإلغاء نفسه عندما يقوده الحوار إلى إلغاء فكره أو فكر أجداده من الحساب، كما لا يفكر في إلغاء الآخر عندما يعمل على مناقشة فكره بالحجة والبرهان كوسيلة لإثبات خطئه.

وهذا ما أكَّده القرآن الكريم، في تقديم الحجة إلى الآخرين من عناصر القوة في تفكيره، وعناصر الضعف في الفكر المضادّ، بالجدال بالتي هي أحسن، وقول التي هي أحسن، والدفع بالتي هي أحسن، التي تقود ـ يضيف السيد ـ إلى القناعة الحميمة المنفتحة على القناعة العقلية، وتؤدي إلى الحصول على صداقة العدوّ، من خلال التأكيد على الدخول إلى قلبه بالأساليب الإنسانية المفتوحة على العقل والقلب معاً.

ويبلغ القرآن الكريم القمة في الأسلوب الموضوعي لحركة الحوار الفكري الإنساني، في قوله تعالى: **﴿قُلِ اللهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾** (سبأ: 24). حيث يساوي الإنسان الآخر بنفسه، بالرغم من اختلافه معه، وقناعته بالخطأ في موقفه، كما يشرح السيد.

ولعلَّ حركة التربية الإسلامية في هذا الاتجاه، تجعلنا ـ يضيف السيد ـ نعرف كيف نستمع إلى الآخر، وكيف نحترم فكره، ونتفهَّم خلفياته النفسية والاجتماعية والسياسية، لنطلَّ على أفقه من الأفق الرحب الذي يجد العذر له في طبيعة الموقف، من خلال الظروف العامة أو الخاصة المحيطة به، فلا نستعجل الحكم عليه بالخيانة والمروق والتعصب، وغير ذلك كعناوين سلبية في داخل شخصيته على أساس موقفه، فلعلّ له عذراً في ذلك، تماماً كما هي المسألة عندما نبرر لأنفسنا، لنجد لها العذر عند الخطأ بعد اكتشافه.

ويؤكد السيد أن هذا هو الذي ييسّر لنا سُبل اللقاء على النقاط الواقعية المتناثرة في آفاق الذات، وفي ساحة الصراع، ويهيِّىء لنا المناخ النفسي للقناعة بالفكر الذي تقودنا إليه الحجة، كما يهيِّىء للآخرين المناخ الذي نريده له كمنطلقٍ لقناعاته بنا.

وقد يكون من إيجابيات هذا الموضوع ـ كما يرى السيد ـ أنه يجعلنا نعيش الجوّ الهادئ الواقعي الذي نواجه به الفئات المضادَّة بالعقل البارد،

والوجدان المنفتح، لنقابل الموقف بكل برودة وهدوء، فلا يملك أن يدفعنا إلى الحماس المنفعل الذي يعمي عيوننا الفكرية والروحية، لنقع في الخطأ والاهتزاز الذي يبتعد بنا عن التركيز في مناقشة الفكر، والتخطيط للردّ، باعتبار أن الانفعال يجعل صاحبه في حالة طوارئ نفسية لا يملك فيها عقله، ولا يعرف كيف يقاتل عدوه، بل يندفع كالثور الهائج ليحطِّم كل ما حوله، فيتحطم بذلك من دون أن يشعر بالنتائج السلبية في ذلك كله.

وقد يكون من إيجابياته ـ يضيف السيد ـ أنه يفتح للإنسان كل آفاق الفكر، في نظرته إلى المفردات الإيجابية والسلبية التي يمكن أن تركِّز له كلَّ وسائل الدفاع الملائمة عن فكره، وكل عناصر الهجوم على الفكر الآخر، باعتبار أن العقل الهادئ البعيد عن الانفعال، هو الذي يسمح للإنسان بالتقاط كل المفردات الواقعية بكل هدوء ووضوح، بعيداً عن الذهنية الدخانية الحارّة التي تحجب عن الإنسان وضوح الرؤية للأشياء.

وفي دائرة العلاقة مع الآخر، يرى السيد أن المسألة تتميز بالتأكيد على ذهنية العدل في دراسة الحقوق والواجبات، باعتبار النظرة الحيادية إلى الذات وإلى الآخر في موضوع العلاقة المعقدة ، الناتجة من نزاع ذاتي أو عاطفي أو سياسي أو اقتصادي، فإن الكثير من الناس قد يسقطونَ تحت تأثير العوامل الذاتية الانفعالية التي تتخذ ـ كما يوضح السيد ـ موقفاً مضاداً للحقوق الشرعية للناس، لمصلحة الذات أو الآخرين الذين ترتبط بهم بعلاقة معينة أو تقويم محدد، فيتعصبون بشكل أعمى، من دون مراقبة لله في التزاماتهم الدينّية أو العملية.

وهنا يريد الإسلام للإنسان ـ يؤكد السيد ـ أن يكون موضوعياً بالمستوى الذي يكون فيه عادلاً، لأن العدالة تعني النظر إلى المسألة من حيث طبيعتها الشرعية أو الإنسانية، بعيداً عن أيِّ شيءٍ آخر يتصل بالعاطفة أو المصلحة أو العصبية أو غير ذلك، وهذا ما نقرأه في قوله تعالى: **﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾** (الأنعام: 152)، وقوله عزّ وجلّ: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى**

**أَنفُسِكُمْ أَوِ الوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًا أَوْ فَقِيرًا فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا الهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا﴾** (النساء: 135).

وقوله سبحانه وتعالى: **﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾** (المائدة: 8).

ونجد ـ يؤكد السيد ـ هذا الخط الموضوعي في النظرة إلى القضايا المختلف عليها، متمثلاً في الحديث الشريف: «**لا يؤمن** أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

والكلمة المأثورة عن الإمام علي(ع): «**يا بني، اجعل نفسك ميزاناً بينك وبين غيرك، فأحبَّ لغيرك ما تحب لنفسك، واكره له ما تكره لها**».

وقد عبر الإمام زين العابدين(ع) عن هذا الاتجاه في النظرة إلى الموضوع نفسه، من دون تأثير لأية حالةٍ عاطفيةٍ أو انفعالية في القرار الحاسم، حيث قال: «**اللهم وارزقني التحفظ من الخطايا، والاحتراس من الزلل، في حال الرضا والغضب، حتى أكون بما يرد عليَّ منها بمنزلة سواءٍ، عاملاً بطاعتك، مؤثراً لرضاك على ما سواهما في الأولياء والأعداء، حتّى يأمن عدوّي من ظلمي وجوري، وييأس وليّي من ميلي وانحطاط هواي**».

وجاء في الحديث النبوي الشريف: «**إنما أهلك من كان قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحدّ. والله، لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها**». وجاء في كلمة للإمام علي(ع): «**القويّ العزيز عندي ضعيف ذليل حتى آخذ منه الحق، والضعيف الذليل عندي قوي عزيز حتى آخذ له بحقه**».

يقول السيد: إننا نجد في ضوء هذا، أنَّ العدل ينطلق من النظرة الموضوعية إلى الأشياء والأشخاص، فلا ينحرف عن الخط على أساس القرب من الشخص أو الابتعاد عنه، ولا يختلف سلوكه بين صورة القوة والقدرة والضعف والعجز. وهذا ما عبر عنه الحديث الشريف: «**إنما المؤمن الذي إذا رضي لم يدخله رضاه في إثم ولا في باطل، وإذا غضب**

**لم يخرجه غضبه عن قول الحق، وإذا قدر لم يتعاط ما ليس له بحق».**

فلا بدَّ للإنسان المؤمن ـ يؤكّد السيد ـ من أن يربي نفسه على ذلك، من خلال جهاد النفس بالخطّة الواعية التي ترصد كل خلجاتها ونبضاتها وانفعالاتها وخلفياتها المتنوعة، لتعالج ذلك كله بطريقة إيمانية حاسمة، لتستقيم له رؤيته للأشياء، وعلاقته بالأشخاص، ومواقفه من القضايا الكبيرة والصغيرة، ليكون الإنسان الذي يواجه الفكر الآخر بالطريقة التي يريد من الآخرين أن يواجهوا بها فكره، والذي يتصرف مع الناس بالروح التي يريد لهم أن يتصرفوا بها معه.

ويؤكد السيد بالقول: إن هذا هو الذي يحفظ المجتمعات والتيارات من الخلل والإرباك والاهتزاز، ويجسّد لها قيمها الأخلاقية والروحية، ليحوّلها إلى واقع حيّ في حركة القيمة على الأرض، فلا يكون هناك ازدواجية بين الإيمان والموقف، وبين القول والفعل. وعلينا ـ يضيف السيد ـ أن نعمل في حقل الدعوة على وضع الخطط التربوية والإعلامية التي تهدف إلى توجيه الأفراد في المجتمع، والمجتمع في الأمة، نحو هذه الخطوط، لأن مشكلتنا هي أن حركتنا في أكثر الاتجاهات السائدة، كانت ـ ولا تزال ـ خاضعةً للعاطفة والانفعال والانحراف عن خط الموضوعية في حركة الفكر والممارسة. فهناك ـ يضيف السيد ـ ظلم للخصم، وبعد عن العدل مع القريب، فالعدو في نظرنا على باطل دائماً حتى لو كان الحق معه، والصديق في نظرنا على حق دائماً حتى لو كان الحق ضده، لأن التربية تركز على التعصب لا على الالتزام، وعلى الفئوية لا على الإسلامية، وهذا هو الذي أدى إلى فقدان الحوار الهادئ، والانفتاح الموضوعي على الواقع بطريقةٍ ميدانيةٍ واقعية، كما يخلص السيد في قوله.

## خامساً: خصائص مجتمع الدعوة الإسلامية ـ الطليعة المؤمنة

ومن صفات الداعية الفرد إلى صفات مجتمع الدعاة، أو ما يعبر عنه بالطليعة المؤمنة، يحدّد السيد صفتين أساسيّتين لهذا المجتمع، هي: التآخي، وشورى الرأي والأمر.

## 1 ـ مجتمع التآخي

يقول السيد: لقد حدّثنا اللّه تعالى عن مجتمع رسوله الكريم، وعن التمازج بين الرسول في أخلاقه وصحابته في أخلاقهم، ما جعل هذه الطليعة المسلمة الواعية تتحمّل مسؤولية إيمانها في كلّ مواقعها الروحية والفكرية والعملية. وهذا ما يمكن أن نستوحيه ـ يضيف السيد ـ في مسيرتنا لنقتدي بذلك، لأنَّ اللّه لم يبعث رسولاً ليؤسّس مجتمعاً في زمانه، ثمَّ يترك الأزمنة التي تليه لتصنع المجتمع وفق هواها، وإنَّما أراد لرسول اللّه(ص) أن يصنع مجتمعاً رسالياً، لتتحرّك المجتمعات الرسالية من بعده، فتكون الحياة كلّها امتداداً له. يقول تعالى: **﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الكُفَّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾** (الفتح: 29).

هذه إذاً صورة المجتمع الذي تعيش فيه القاعدة مع القيادة، فلا تستعلي ـ يؤكد السيد ـ القيادة على القاعدة، حتى لو كانت القيادة في أعلى درجات العلوّ الحقيقي فيما هي الدرجة عند اللّه. وبهذا نفهم ـ يضيف السيد ـ حقيقةً إسلامية في هذا الاتجاه، وهي أنَّ القيادة لا تلغي القاعدة، فالأمور في كلّ ما تحقّقه المسيرة لا تُنسب إلى القائد، بل إنَّ اللّه يقدّر للذين صنعوا الفتوحات فتوحاتهم مع القيادة، ويقدّر للذين قاموا بأعمالهم الكبيرة عملهم مع القيادة. ولهذا، فإنّه يعطيهم الدور، ليقول من خلال ذلك لكلّ قائدٍ في أيّ موقع من مواقع القيادة، سواء كان الموقع موقعاً رسالياً أو اجتماعياً أو سياسّياً، إنَّك قد تكون هيّأت للنصر، أيُّها القائد، بفكرك وبخططك، ولكنَّ الذين معك هم الذين نفَّذوا الخطّة، وهم الذين أكّدوا قواعد النصر، وأعطوا عناصر النجاح، من خلال ما يعيشونه في أنفسهم من روحية وعطاء ودفق إيماني.

إنَّ الإسلام يريد، كما يرى السيد، أن يصنع قيادات تُشعر النّاس

الذين يعيشون معها، بأنَّ لهم الدور الكبير في كلّ ما يمكن أن يتحقّق في الحياة من انتصارات ونجاحات ومشاريع كبيرة، وهكذا كان محمَّد رسول اللّه والذين معه.

يقول السيد: كان المسلمون ـ ككلّ مجتمع من المجتمعات يملك خصوصيةً تجمع أفراده ـ يتحرّكون في دائرتين: الدائرة الأولى هي الدائرة الإسلامية في الداخل، والدائرة الثانية هي دائرة الكافرين الذين كانوا يحيطون بهم من كلّ جانب.

ودائرة المسلمين ـ يضيف السيد ـ هي دائرة المجتمع الذي يحتاج إلى أن يعيش كلّ فرد من أفراده مسؤولية قوّته وتوازنه وثباته. أمّا دائرة الكفر، فهي الدائرة التي ينطلق فيها الكفّار الذين وقفوا في موقف التحدي أمام المسلمين، من أجل أن يوقفوا حركة الإسلام، وأن يخرجوا المسلمين عن إسلامهم، أو يقضوا عليهم، لذلك كان المسلمون في هاتين الدائرتين يحتاجون إلى عنصر أخلاقي يتحرّك بطريقة معينة في الدائرة الأولى، ويتحرّك بطريقة أخرى في الدائرة الثانية.

يقول السيد: عندما يتحرّك كلٌّ في دائرته، فقد يخطئ البعض وقد ينحرف، وهنا يجب على كلّ فرد من أفراد هذا المجتمع، أن يعيش أخلاقية الرحمة في نفسه تجاه النّاس الذين معه، لتشيع الرحمة بينهم، وتوحي إليهم بأنَّ هناك رابطةً تربط بينهم، فتجعل مصيرهم واحداً، بحيث إنَّ أيّة مصيبة تصيب واحداً منهم، فإنَّها لا تقتصر عليه، بل تشمل الآخرين، وأيّ خيرٍ يحصل لأحدهم، فإنَّه يشمل الآخرين أيضاً، ما يجعل كلّ واحد منهم يشعر بأنّه يرتبط بالآخر ارتباطاً عضوياً، مصالحه مصالح الآخر، وآلامه آلامه. ولذلك، فإنَّ عليه ـ يضيف السيد ـ أن يصبر على الآخر، فيرحمه، ولا يستعجل في مواجهته عندما يخطئ، ولا ينطلق على أساس العنف عندما يسيء، بل لتكن الرحمة طابع المجتمع، فإنَّ نبيّ هذه الأمّة كانت صفته الرحمة، ولا بُدَّ من أن يكون هو القدوة: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾** (الأنبياء: 107)، **﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾** (آل عمران: 159). ولذا، لا

بُدَّ من أن يكون المجتمع الإسلامي مجتمع الرحمة ـ يقول السيد ـ ويضيف: ترحم مجتمعك بأن تصبر على أخطائه، وإذا أردت أن تعالجها، فلا تعالجها بروح القسوة والعنف، بل عالجها كما يعالج الطبيب مريضه، علاج الرحمة.

يقول السيد: إنَّنا عندما نكون أفراداً مجتمعين في مكان واحد، لا تربط بيننا رابطة عضوية، ولا تحكمنا حالة شعورية عاطفية، فإنَّ معنى ذلك أنَّ الثغرات تعيش في حياتنا بشكل طبيعي جداً، ويمكن أن ينفذ منها كلّ النّاس، ولذلك فإنَّ الأعداء عندما ينفذون إلى أيّ مجتمع، إنَّما ينفذون إليه لأنَّ أبناءه لا يُمثّلون مجتمعاً مترابطاً، بل أفراداً متفرقين، يتحرّك كلّ منهم في دائرته الخاصة، وإن جمعهم تجمُّع واحد. وحدهم المؤمنون ـ يؤكد السيد ـ الذين يعيشون الإيمان بعمق، ويخلصون للّه بعمق، هم الذين يعتبرون الترابط فيما بينهم أمراً أساسياً، بحيث لا يسمح إيمانُ أيّ إنسان منهم أن ينفصل عن أخيه، أو أن لا يعيش همّ أخيه، بحيث إنَّه لو فقد اهتمامه بآلام إخوانه، فإنَّه يخرج عن الإسلام، وحيث يقول الحديث الشريف: «**مَثَلُ المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى**». هذا هو مثل المجتمع المؤمن.

وجاء في الحديث الشريف: «**من لم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم**»، و«**من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم**».

ومن هنا نرى أنَّ الإسلام يركّز ـ كما يوضح السيد ـ على العلاقة التي تجعل الإنسان يعيش الشعور بالآخرين من المؤمنين كما يشعر بنفسه، والمسألة تحتاج إلى تربية ومعاناة وجهاد نفس ووعي للإسلام.

## 2 ـ أمرهم شورى بينهم

قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**﴾ (الشُّورى: 38).

يؤكد السيد، انطلاقاً من آيات الله البيّنات، أنه لا يجوز في مجتمع

الدعوة أن يستبدّ أحدٌ برأيه، بل يعتبر الشورى منهجاً عملياً للوصول إلى الحقيقة، في ما يصلح أمره وأمور الحياة من حوله.

ويمكن استيحاء هذا المنهج ـ يضيف السيد ـ في كل مواقع المسؤولية، حتى تلك التي لم يكن قرارها بيد الناس، بل كان بيد الله، كما في النبوّة، كما جاء في قوله تعالى في خطابه للنبي(ص) في القرآن: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (آل عمران: 159).

ويشير السيد إلى أن هذه الآية الكريمة توحي بأن الشورى تمثل خط السلامة في حركة المجتمع الإسلامي على مستوى القيادة والقاعدة. وفي ضوء ذلك، قد نستفيد ـ يضيف السيد ـ من هذا النهج، في أن وجوب إطاعة أولي الأمر، لا تمنع من توجيههم إلى الأخذ بالشورى في إصدار قرارهم، بل قد يمثل استبداد غير المعصوم في رأيه، انحرافاً عن الموقع الشرعي الذي يقف فيه، ويكون كافياً لعزله عندما يتخذ قراراته بغير علم، إذا لم يكن من أهل الخبرة في موضوع القرار، أو إذا لم تكن خبرته كافيةً للوصول إلى وضوح الرؤية فيه.

وربما كان للمتأمل في القرآن ـ يضيف السيد ـ أن يستوحي من الآية الكريمة، أنّ الشورى هي القاعدة في كل أمرٍ من أمور المسلمين، إلا إذا ثبت التعيين من دليل خاص، لأن كلمة «وَأَمْرُهُمْ»، وإن لم يكن لها عموم أو إطلاق، في ما يناقش فيه البعض، إلا أن ظهورها في العنوان الذي يمثل الوضع الإسلامي من ناحية المبدأ، قد يوحي بالعموم من هذه الجهة.

ويؤكد السيد أنه في التجربة النبوية، زوّد الله تعالى النبي(ص) بالمعرفة القدسية التي لا يحتاج معها إلى أية مشورة، ولكن الله يريد من خلال رسوله، أن يقدم لنا الأنموذج في تربية القاعدة على أن تفكّر، وكيف تنقد القائد، لأن القيادات المستقبلية ليست كلها رسول الله، لذلك على القيادة ـ يضيف السيد ـ أن تتشاور مع القاعدة، وأن تعرض عليها خططها؛ إلا الخطط السرية التي لا يمكن أن تعرضها بشكل عام، ولكن هذه لا بدَّ من عرضها على أولي الخبرة وأولي الأمر. وهذا ما يجب أن يكون عليه مجتمع الدعوة الإسلامية.

ويشدّد السيد، في السياق ذاته، على إشكالية الذهنية التي تربط العمل بالشخص العظيم القائد، وتعتبر أنَّ غيابه يمثّل غياب الفرصة الوحيدة للنجاح، وقد يقودها ذلك إلى اليأس، أو يدفعها إلى التراجع عن الخطّ، ولكنَّ اللّه سبحانه لا يريد لنا أن نستسلم لهذا اللون من التفكير، لأنَّ قضية الحياة ـ يضيف السيد ـ هي قضية الرسالة التي تمتدّ في جهادها وحركتها، فتصنع الرجال، وتحدّد المواقف من خلال تحديد الخطوط والأهداف. أمّا الرسول ـ يتابع السيد ـ فهو المرحلة الكبيرة في ولادة الرسالة وحركتها الأولى، وتثبيت قواعدها، وتأصيل مفاهيمها وتوضيحها، فهو الذي أطلق الدعوة وحدَّد المسار، ودفع الأمّة إلى الامتداد فيه على ضوء الهدف الكبير... ولكنَّه بشر، يموت كما يموت البشر، وتبقى الرسالة ـ يضيف السيد ـ حيّةً من بعده، لأنَّها رسالة اللّه للحياة، ليحملها من بعده الرساليون من خلفائه وأتباعه. وهذا هو ما نستوحيه من قوله تعالى: **﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ﴾** (آل عمران: 144).

يقول السيد: إذا كانت القضية مع النبيّ في هذا المستوى، فكيف تكون مع الآخرين الذين يتسلَّمون مركز القيادة في مرحلةٍ من مراحل العمل، سواء كانت على أساس العلم أو على أساس الحركة.

إنَّ على الأمّة في مثل هذه الحال ـ يضيف السيد ـ أن تؤمن برسالتها، وتثق بنفسها، فتبحث عن القيادة الجديدة إذا لم تكن بارزةً على السطح، وترتبط بها إذا كانت موجودةً في مستوى الثقة، أو تعمل على صنع القيادة في داخلها، لتستمر الرسالة في مسيرتها الصاعدة نحو الأفضل.

وفي هذا الاتجاه، يؤكّد السيد ضرورة تفريغ الذهنية الإسلامية من هذه المشاعر العاطفية، حتّى في ما اعتدناه من كلمات الرثاء للعلماء والعظماء المشتملة على المبالغات الضخمة، التي توحي بأنَّ العلم قد مات، ولن تقوم له قائمة بعد الفقيد إذا كان عالماً، وأنَّ الحياة سوف تنهار وتنتهي بعد القائد الذي انتقل إلى جوار ربّه.

يضيف السيّد بأنَّ البعض قد يعتبر هذا الأسلوب في الرثاء أسلوباً وجدانياً لا ضرر منه، ما دام الشرع لا يتنكر للمبالغة إذا كانت في طريق التقييم لا في مجال الإخبار لتكون كذباً إذا خالفت الواقع، ولكنَّنا نجد ـ يتابع السيد ـ في مثل هذا الأسلوب، طريقةً خطرةً في تربية الذهنية الإسلامية على المفهوم الذي يربط العمل بالشخص، ويربط الحركة بالمرحلة الزمنية التي يعيشها هذا الفرد في حياة العمل، فلا يثق بوجود أشخاص آخرين يمكنهم أن يكملوا المسيرة ويقودوا العمل من جديد.

## سادساً: الدعوة وقضية الوحدة الإسلاميّة

في إحدى مهامها الأكثر محوريةً، بدت الدعوة الإسلامية معنيةً بقضايا الوحدة والتَّجزئة داخل الأمَّة وبين أقطارها.

وبدا التمسّك بالوحدة، والعمل على تحقيقها، شعاراً مركزياً للعديد من الجماعات والحركات الإسلاميّة المعاصرة، بل ومبرراً لوجود بعضها، على النحو الّذي هي عليه اليوم.

وقد اتخذت مقاربة الوحدة الإسلاميَّة مسارين: ارتبط الأول بالتقريب بين المذاهب الإسلاميَّة، وتجاوز الحواجز النفسيَّة التي صنعتها الاجتهادات الفقهية المتباينة، معطوفةً على الموروث التاريخي القلق.

وارتبط الثاني بالتجزئة الجيوسياسية التي فرضت قسراً على العالم الإسلامي من قبل القوى الاستعمارية، والتي حدَّت تالياً من فرص تواصل المسلمين وتعاونهم، على نحوٍ ينسجم مع تطلّعاتهم ومصالحهم العليا.

هذان المساران، أو البعدان، في مقاربة الوحدة الإسلامية، حظيا بموقع بارز في رؤية آية الله السيد محمد حسين فضل الله للدعوة الإسلامية، وأولوياتها الأساسية.

ومن موقعه العلمي والاجتماعي، وعلاقاته بالقوى والأطياف المختلفة في الساحة الإسلامية، بلور السيد، على مدى أربعين عاماً، الكثير من الأطروحات والمقاربات الفكرية والسياسية، ذات الصلة بوحدة الأمة ودولها، وطرح على هذا الصعيد العديد من المفاهيم والمصطلحات

الجديدة على الأدب السياسي، وحلَّل بإسهاب معوّقات الوحدة وشروط إنجازها، ونقد في وقت واحد كلاً من الاتجاهات التجزيئية المنغلقة على ذاتها، والاتجاهات الاندفاعية الساعية إلى الوحدة سعياً عاطفياً، لا يأخذ بشروط النجاح.

ونقد السيد سياسات التفرقة والتجزئة المعادية لوحدة الأمة وتضامنها، لكنه وجّه مزيداً من النقد إلى غياب الشخصية الوحدوية لدى الأفراد، هذه الشخصية التي يرى فيها القاعدة الأساسية لأي مشروع وحدوي.

ورأى السيد أن خلق هذه الشخصية أو تنميتها، يُعدُّ من المسؤوليات الكبيرة التي يجب أن ينهض بها علماء الدين والساسة والدعاة، وأن الدعوة الإسلامية يجب أن تجعل من هذا الأمر أحد أهدافها المركزية.

### 1 ـ الأمة الواحدة

قال تعالى في محكم كتابه المجيد: ﴿**إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾ (الأنبياء: 92). وقال عز وجل، في آية أخرى: ﴿**وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ**﴾ (المؤمنون: 52).

يقول السيد: في جوّ الرسالة الإيمانية العابق بالروحانية، المتحرك بالمسؤولية، السائر مع الرسل في خط الرسالات التي تلتقي ببعضها البعض من خلال وحدة الفكرة والمفاهيم والمناهج والأهداف، بعيداً عن التفاصيل التي تفرضها طبيعة الزمن، وتستهلكها مراحل الحركة، في هذا الجو، تنطلق الوحدة من إحساس الإنسان العميق بإنسانيته، لينطلق البشر كلهم من موقع الوحدة في العقيدة، وفي التصور، وفي الحركة، في الدائرة الإنسانية الواسعة التي تحتوي كلَّ الدوائر الصغيرة في دائرتها، في نطاق التصور الشامل الذي يرى في العائلة والقبيلة والقومية والإقليمية مجرد خصائص في النسب والجغرافيا والتاريخ، لا تتحكم في الجوهر الأساسي من ذات الإنسان وحقيقته، بل تنوّع له الملامح التي تغني التجربة، وتطوّر الوحدة، وتبعث فيها المزيد من الاختلافات الفكرية والعملية التي تعطي الحياة الإنسانية حيويةً وانفتاحاً ووسيلةً غنيّةً تدفع نحو التعارف واكتشاف الخصوصيات هنا وهناك.

ويمضي السيد قائلاً: إنها وحدة الإنسان من خلال وحدة الله، كما توحي به وحدة العبادة أمام وحدة المعبود، فهي تنطلق من ذاتيتها، لا من العوامل الطارئة عليها، فالكل عباد الله، في ما تختزنه شخصياتهم من سرّ العبودية لله المنطلقة من معنى المخلوقيّة فيهم، في حاجتهم إليه في كل شيءٍ، وما يوحيه ذلك من إذعانٍ بربوبيته المهيمنة على الوجود كله في عمقه، وامتداده، وشموله، وفي كل تفاصيله.

وهذا ما يريد الله أن يثيره في الناس، لكي يلتقوا ويجتمعوا ويتعارفوا ويتعبّدوا إليه من موقع الوحدة في العبادة التي تحرّك فيهم الإحساس بالمسؤولية في القيام بواجباتهم في دوائرهم الصغيرة التي تتصل بالدائرة الكبيرة، لئلا ينغلقوا على خصوصياتهم، بل يروا العموم في الخصوصية، والشمول في الحدود.

ويتحدث السيد عن معاني الآية الكريمة بالقول: إن هذه أمتكم التي توحي بإنسانيتكم في الخصائص والمعاني والآفاق الموحّدة، حتى في دائرة التنوع، هي أمة واحدة في ما تعنيه من الفكر الواحد، والخط المشترك، والهدف الموحد، فلا تجعلوا الإنسانية حالةً طارئةً، ليكون الذاتي فيكم هو العائلية أو الإقليمية أو القومية، لتجعلوا ذلك أساساً للانقسام والتمزُّق، بل انطلقوا فيها من مواقع الإنسانية التي تذكّركم بالوحدة التي تلغي كل إحساس بالبعد أو التنافر، أو الفرقة والخلاف.

وفي ضوء ذلك ـ يضيف السيد ـ نعرف أن الوحدات الصغيرة في الدائرة الإنسانية الشاملة، لا تخضع للإلغاء المطلق في نظرة الإسلام إلى التنظيم الاجتماعي، بل يعمل الإسلام على أن يجعل لها دوراً محدداً في حركته، لتتحول إلى نوع من الإحساس الذاتي بها على مستوى العاطفة والشعور والخصائص القريبة، بعيداً عن كل تعصب أو انغلاق، ليتربّى الإنسان على الخروج من دائرة ذاته إلى دوائر تتَّسع، في حالة من الانفتاح الفكري والروحي والعملي على أكثر من أفق... فهي ـ يضيف السيد ـ ليست عنواناً لمنهجٍ فكريّ يختلف الناس من خلاله، بل هي عنوان لخصائص تتنوّع في حياتهم، من أجل أن يكتشفوا جانب

اللقاء في مواقع الفراق، وطبيعة الوحدة في مجالات الانقسام.

وقد مرّت فكرة الوحدة الإسلامية في حياة المسلمين بتاريخ طويل من الدعوات الإصلاحية التي انطلق بها المصلحون، في ما كانوا يثيرونه أمام الأمّة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الداعية إلى الوحدة، على أساس الاعتصام بحبل اللّه، والالتقاء على رسالته، والبعد عن التنازع والاختلاف الذي يبعثر القوى ويضيّع الطاقات، ولكنَّ ذلك لم يغير من واقع التجزئة شيئاً، بالرغم من الحماس الذي تثيره الخطابات الحماسية والمواعظ الانفعالية في نفوس النّاس، فقد كان ذلك الجو ـ كما يقول السيد ـ يهدأ ويخفّ تدريجياً حتى يتبخَّر في الهواء، ويرجع كلّ فريق إلى قواعده سالماً؛ فلماذا حدث ذلك؟ يتساءل السيد، ويجيب بالقول:

ربَّما كان بعض السبب في أنَّ الدعوة إلى الوحدة كانت ردَّ فعل ولم تكن فعلاً، فيما كان العاملون يعيشونه من الحالة المعقَّدة على المستوى النفسي والحياتي في واقع المسلمين، ما كان يؤدي إلى التنازع والتحاقد والتقاتل على أساس غير معقول، كأن يواجه المسلمون بعضهم بعضاً بأساليب التجريح والتنكيل، بعيداً عن كلّ عقلانية أو موضوعية أو إيمانية، فيسقطون بذلك في ساحات الصراع تحت تأثير النتائج السلبية، ليكونوا فريسةً سهلةً لكلّ لاعب ومحتلّ وغاصب. وهكذا ـ يضيف السيد ـ كان العاملون يواجهون ذلك كلّه بالثورة على الواقع، تماماً كما هي الحالة النفسية التي تريد أن تتخلص من المشكلة بأيّ ثمن، وبشكل سريع، ولهذا كان الحماس في أساليب الدعوة هو الطابع لكلّ هذا الخطّ.

على أنَّ هذا الفشل في الدعوة إلى الوحدة ـ يضيف السيد ـ كان يواجَهُ بإلقاء اللَّوم على الشعب الجاهل المتخلّف الَّذي لا يعي مشاكله الحقيقية، ولا يتطلّع إلى آفاق المستقبل بوعي، أو بتحميل الاستعمار مسؤولية ذلك كلّه، على أساس سياسته المعروفة (فرّق تسُد).. وربَّما كانوا يرتاحون إلى هذا التبرير الذي يوحي إليهم بأنَّهم قد قاموا بواجبهم خير قيام.

ويرى السيد أنَّ مثل هذا الأسلوب في الدعوة إلى الوحدة، غير

المدروس بدقة وشمولية، قد يخلق حالةً تراجعيةً لدى النّاس، عندما يلاحظون عدم جديتها، أو عدم واقعيتها، فيخافون من الضياع أمامها، فيرجعون إلى مواقعهم المذهبية بشغف واندفاع وخوف، تماماً كما يفعل الطفل الخائف من التهاويل الغامضة المحيطة به، عندما يفزع بكلّ لهفته وخوفه إلى حضن أمّه، ما يقوّي الروح الانقسامية أكثر، ويعيد عقارب الساعة إلى الوراء.

وكان يعزّز هذا المناخ التقسيمي ـ كما يرى السيد ـ اتهامات بعض النّاس المتحمسين لمذهبيتهم الضيقة، للعاملين في سبيل الوحدة الإسلامية، بأنّهم منحرفون عن خطّ المذهب لأنّهم وحدويون، كما لو كانت الوحدوية جريمةً تعني المروق من الدين.

## 2 ـ الشخصية الوحدوية

يطرح السيد السؤال التالي: عندما نتحدث عن الوحدة، هل يكفي أن ندرس القواسم المشتركة، لنقول للنّاس تعالوا لنلتقِ عليها، أو ندرس الخلافات لنقول للنّاس تعالوا نتحاور عليها؟!

ويجيب: لا يكفي ذلك، فالقضية ليست قضية مشاريع الوحدة، سواء كانت مشاريع فكرية أو عملية، ولكنّها قضية الإنسان. لذا ـ يضيف السيد ـ لا بُدَّ لنا من أن نسعى لإقامة الإنسان الوحدوي، الذي يعيش الوحدة فكراً وشعوراً، وتطلعات مستقبلية في إطار الواقع.

ويرى السيد، أنَّ هنالك الكثير ممّن يعيشون الوحدة فكراً ويخطّطون لها، لكنّهم فشلوا في تحقيقها، فالنهوض بوحدة الإنسان هو الشرط الموضوعي لنجاح أي مشروع وحدوي مهما كانت طبيعته.

ويرى السيد، أن المهم هو أن يكون الإنسان واحداً في ذاته وفكره ومشاعره وتطلعاته وآماله وأحلامه، وأن يكون مؤمناً بالوحدة وعاملاً لها، وإلاّ فإنَّ الفشل يكون حتمياً، مهما كانت المشاريع كبيرةً، ومهما كانت الخطط شاملةً، لأنّهم أهملوا البنية التحتية لإنجاح أيِّ مشروع وحدوي، ألا وهي إقامة الإنسان الوحدوي.

ولهذا ـ كما يقول السيد ـ عندما انطلقت المشاريع الوحدوية، كان هذا الإنسان يسعى للبحث عن نقاط الخلاف هنا وهناك، وبذلك تحولت المشاريع الوحدوية إلى فرصةٍ لإثارة بذور الخلاف، أو لتعقيد الخلافات السابقة.

ويشدّد السيد على أنَّ الإنسان الذي يعيش الوحدة، هو الذي يحترم خصوصية صاحبه، كما يريد من صاحبه أن يحترم خصوصيته. وعندما تكون وحدوياً، فإنَّ عليك أن تفتح المجال لتحمي حرية صاحبك بأن يقول ما يشاء؛ تحميه من كلّ عواطفك وانفعالاتك، وتقاتل في سبيل حريته، لأنَّ الآخر ـ يضيف السيد ـ إذا استطاع أن يأخذ حريته في أن يعبّر عن فكره بصراحة، فمعنى ذلك أنَّك تستطيع مناقشة آرائه، كما يستطيع هو مناقشة آرائك، لا أن تحجب حريته عنه ويحجب حرّيتك عنك. إذا أردنا لكلّ المشاريع الوحدوية أن تنجح، فإنَّ علينا ـ كما يرى السيد ـ أن نعيش شخصية الوحدوي، الشخصية التي تبحث عن الساحة الكبيرة لتنطلق فيها مع الآخرين، ثمّ بعد ذلك، تنطلق إلى زاوية هنا وأخرى هناك من خلال تلك الساحة الكبيرة. أمّا أن نطل على الساحة من الزوايا الصغيرة، فهذا شيء لا يمكن ـ بحسب السيد ـ أن يؤدّي إلى نتائج إيجابية، لأنَّ الزوايا لا تستطيع أن تسع الساحة أبداً.

## 3 ـ لا للانقسامات المذهبية والمناطقية

وقد خصَّص السيّد الكثير من أبحاثه للحديث عن مخاطر الانقسام المذهبي بين السنة والشيعة، وتحويله على نحو تعسفي من اجتهادات فكرية، إلى حالة شحن نفسي وسياسي مدمر.

وقد رأى السيد أن الفرز المذهبي قد تحول إلى حالة طائفية تشبه الحالة العشائرية في أفكارها وعواطفها ومواقعها ومواقفها السياسية والاجتماعية والثقافية، وأصبح لهذه الحالة مصالحها الخاصة في مواجهة كلّ فريق للفريق الآخر، ما جعل الشخصية الضيقة تتعمق أكثر في الانحراف عن خطّ الوحدة، استناداً إلى امتيازات مزعومة لهذا الجانب أو

ذاك، بعد أن كان الانقسام يتمحور حول الأفكار والمقدسات. ويرى أنَّ العلاقة بين الطوائف قد تحوَّلت إلى ما يشبه العلاقة بين الدول، فلكلّ منها منطقته الخاصة التي لا يجوز للآخرين التدخل في شؤونها أو الامتداد إليها، ولكلّ منها أوضاعه الداخلية التي لا يجوز المساس بها من الفريق الآخر، وهكذا أصبح للساحة أحاسيسها الملتهبة التي يمكن أن تشعل الحريق لأول بادرة نزاع أو خلاف.

ويشير السيد إلى أنَّ المحاور السياسية في الساحة قد تدخلت، على المستوى الإقليمي أو الدولي، ما جعل الجانب المذهبي يدخل في الحسابات السياسية كأداة من أدوات التفجير هنا، أو كوسيلة من وسائل تسليط الأضواء هناك، وذلك من خلال سياسة التخويف التي تتحول ـ كما يرى السيد ـ إلى لونٍ من ألوان الخوف المتبادل الذي يثيره هذا المحور أو ذاك، لتكون النتيجة أن تتحرك الحالة السياسية لتفرز حالةً مذهبية، ويتطور الخلاف السياسي ليتحول إلى خلاف مذهبي.

هذه هي بعض ملامح الواقع الذي تحرك ـ يضيف السيد ـ من التاريخ إلى الحاضر، وتطور حتَّى أصبح صورةً من صور تعليب الشخصية الإسلامية في داخل العلبة الطائفية، بحيث لا يشعر الإنسان معها بأنَّه يتفاعل مع روح الإسلام بقدر ما يتفاعل مع أحقاد الطائفة وحساسياتها.

ويؤكد السيد حقيقة أنَّ واقعنا بات موغلاً في الطائفية، فهي التي تحدد الأعداء والأصدقاء من مقاييس الطائفة لا من مقاييس الدين. ويتساءل: أين يكون العدوّ الواحد، وكيف نتصور الغيرة على الإسلام إذا كنت لا أعتبر المسلم الآخر مسلماً، وبالتالي، فلا يكون اضطهاده منافياً للإسلام، والدفاع عنه دفاعاً عن كرامة المسلم؟

## 4 ـ السّبيل لتطويق الانقسامات

يرى السيد أنَّ الفهم التقليدي للإسلام، هو الذي جعل المسلمين يتجمّدون في فهمهم للجانب الذي يختلفون فيه، فيما يمثله من مفهومَ الالتزام والتقوى، فيُخيّل إليهم ـ يضيف السيد ـ أنَّ التعصّب هو الالتزام،

وأنَّ الانغلاق هو التقوى، وأنَّ الابتعاد عن الفريق الآخر من المسلمين هو الإخلاص للخط الإسلامي الأصيل. وما يستتبعه ذلك من فقدان العناصر المنفتحة التي تتيح لهم ـ كما يرى السيد ـ التفكير في الأشياء من الأفق الأوسع، فتراهم يتوقفون أمام كلمة هنا وحركة هناك، ويواجهون التاريخ بسلبياته وإيجابياته من خلال النوازع الذاتية الطائفية.

ولمواجهة الحالة الطائفية، يدعو السيد إلى التحرّك في اتجاهين:

### الأوّل: تأكيد روحية العلم

ويرى في هذا الصدد، أنه لا بُدَّ للمفكرين والعلماء والمثقّفين من بحث كلّ تفاصيل الخلافات بحثاً علمياً موضوعياً، شأنهم في ذلك مع أي بحث يتناول التراث الفكري والعقائدي إلى أيّ جنسية أو قومية انتمى، بحيث يتمّ فحصها ودرسها وتقويمها بعيداً عن كلّ التراكمات، ووفقاً للمعايير العلمية الموضوعية لا العاطفية.

ويمكنُ من خلالِ ذلك، الحصول على نتائج جيّدة، تسمح بوجود مساحة واسعة من الأفكار والأسس المشتركة والمتفاعلة، هذا إن لم يتم الوصول إلى حلول ونتائج حاسمة.

ويرى السيد أنَّ التطور في الأسلوب الذي يعالج به العلماء القضايا الفكرية في العصر الحديث، يستطيع أن يحل المشكلة الفكرية الإسلامية بين علماء المسلمين ومفكّريهم، بشرط أن يعيشوا روحية العلم، وأن يبحثوا في فكر أمّتهم، انطلاقاً من الينابيع الأصيلة للرسالة التي يعتقدون بها.

ويؤكد السيد أنه لا بُدَّ من أن يكون لدينا مجال لحرية الفكر، وأن لا نتعقد من أية نتيجة سلبية أو إيجابية لما نؤمن به أو لما يؤمن به الخصم، لأنَّ الذين يتعقّدون ـ يضيف السيد ـ سوف لا يعيشون الحقّ ولا الرسالة ولا الإسلام، لأنَّ الإسلام ليس هو الشيء الذي ورثته، بل هو الشيء الذي تفكر فيه من موقع الأصالة.

**الثاني: العواطف الشعبيّة**

ويرى السيد أنَّ هناك اتجّاهاً آخر ينبغي السعي إليه، وهو العمل على تبريد الجوانب العاطفية المتأججة في المجال الشعبي، التي تتوقف أمام الخلافات بحدة، وذلك بأن يعطى الشعب أو الأمّة الفكرة التي تقول إنَّ هذه الخلافات هي اجتهادات اقتنعتم بها من خلال اجتهاد مجتهدين، والمجتهد إذا أعمل جهده، فقد يخطئ وقد يصيب، وهو إن أخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران، وإنَّ الذين يتبعون المجتهد ـ يضيف السيد ـ وهم لا يملكون الثقافة التي يستطيعون من خلالها تحديد الحقّ، إنَّ هؤلاء معذورون، وإن اكتُشِف خطؤهم بعد ذلك.

ويؤكد السيد أنَّ هذه الفكرة لا بُدَّ من أن يعيشها النّاس للوصول إلى هذه النتائج، وإن سلوكها غير صعب، والسبب ـ كما يرى ـ هو ما عندنا في الدوائر الإسلامية، في دوائر المذهب السني أو الشيعي، فهنالك أكثر من رأي يتبناه النّاس في هذه الدائرة، وفي الوقت نفسه، يتبنون آراء أخرى في الدائرة الأخرى، ومن دون أن يشعروا بعقدة في ظل دائرتهم الصغيرة، لذا يمكننا ـ يضيف السيد ـ أن نأخذ الرأي في ظل هذه الدائرة الصغيرة، حتى نوحي إلى النّاس بواقعيتها وسلامتها في ظل الدائرة الكبيرة.

يقول السيد: عندما يتصوَّر النّاس أنَّ الخلافات في الرأي لا تكون مصدر تضليل، ولا هي بالعقدة، ولا هي تمثل دوائر مقفلة لا تنفتح على الآخرين، وعندما يثيرون نقاط اللقاء الكثيرة، فإنَّهم سيعتادون قبول الآخر وقبول الاختلاف، لا من موقع التعصب، وإنَّما من موقع القناعة العلمية والموضوعية، الأمر الذي سيخلق مناخاً يقوم على الاحترام والثقة المتبادلين، ما يؤسس لمناخات التقارب والتواصل، وصولاً إلى مرحلة التوحّد.

## سابعاً: هل على الداعية السعي إلى السلطة؟

يرى آية الله السيد محمد حسين فضل الله، أنَّ العمل السياسي يمثل إحدى أدوات الدعوة الإسلامية، وإحدى وسائلها الحيوية لنشر قيم الدين وتعاليمه.

ويفرق السيد بين العمل السياسي، بما هو ضرورة من ضرورات الدعوة المعاصرة، وبين السعي إلى السلطة، وجعلها هدفاً ومرمى.

لا يقول السيد بعدم مشروعية السعي إلى السلطة، لكنه يشدد على عدم جعلها هدفاً قائماً بذاته بالنسبة إلى الدّاعية. ويحذّر الدعاة من الوقوع في شراك إغراءاتها، لأن ذلك يعني خروجاً من الرسالة إلى الذات، ومن الورع إلى الهوى.

ويرى السيد، أنه في ظل التنوّع السياسي والاجتماعي للعالم الإسلامي، وتعدد الاجتهادات الفكرية فيه، وتباين الظروف السائدة في دوله، فإن الحكمة تقتضي فسح المجال أمام العمل الدعوي بكافة مدارسه واتجاهاته، ليدعم بعضه الآخر، ويتكامل فيما بينه.

ويحذّر السيد من النظرة السلبية للعلاقة بين اتجاهات العمل الإسلامي، ويرى فيها سلوكاً ضاراً بالدعوة ومقاصدها. ويحثُّ السيد الدعاة على الاستفادة من كل نشاط إصلاحي يهتدي بهدي الله، ويرى أن تعدد اتجاهات العمل الدعوي يبقى جائزاً ومشروعاً حتى في ساحة البلد الواحد، أو المنطقة الواحدة، بل إن هذه التعددية في العمل، تبقى نافعةً ووجيهةً بالمعايير كافة.

## 1 ـ ثلاثة اتجاهات للعمل الدعوي

يلحظ السيد ثلاثة اتجاهات في العمل الدعوي المعاصر، هي:

**الاتجاه الأول**: وهو الذي يرى التركيز على تربية الأفراد تربيةً إسلاميةً، تبدأ في إطار العالم الإسلامي، لتمتدّ بعد ذلك إلى خارجه. وتتلخص فلسفة هذا الاتجاه، في النظر إلى رسالة الإنسان المسلم، باعتبارها رسالةً تربويةً تبشيريةً في نطاق الأفراد.

**الاتجاه الثاني**: وهو الذي يقول بالعمل على تكوين المجتمع المسلم، الذي يتنفس فيه الإنسان روحية الإسلام وأنفاسه الطاهرة، ما يثير في نفس كل فرد الشعور الحي بالارتباط الواعي بالآخرين، والعلاقة الروحية القوية التي يظللها الله سبحانه وتعالى برحمته، ويرعاها بلطفه.

ويرى هذا الاتجاه أنَّ الدعوة ليست قضيةً تربويةً فرديةً، تتكفَّل بإيجاد أفراد مسلمين يعيشون المفاهيم الإسلامية، من دون أن تجمعهم رابطة أو تضمهم وحدة، بل هي قضية تربية اجتماعية جماعية، تتكفل بإيجاد مجتمع مسلم، تتكتل فيه القوى حول هدف واحد، ويجتمع فيه الأفراد على صعيد واحد، في إطار المودة والإيمان، والشعور بوحدة الهدف والمصير.

**الاتجاه الثالث**: وهو الذي يرى أن الإسلام لن يتمكن من الوقوف على قدميه، والتحرك كقوة فاعلة في تاريخ حضارة الإنسان، إلا إذا استطاع أن يقود بيده سفينة الحياة إلى الشاطئ الآمن، وذلك بأن يحكم قانونه البشرية، بحكمه العادل، وتسيطر مفاهيمه وقيمه على اتجاهات الإنسان وأهدافه.

ويرى هذا الاتجاه، أن هذا الهدف لا يمكن تحقيقه سوى بالعمل على إقامة الدولة الإسلامية.

ويطرح السيد رأيه حول الاتجاهات السابقة الذكر بالقول: إننا لا نجد أي تصادم أو تنافر في طبيعة العمل بين هذه الاتجاهات، بل الأمر على العكس من ذلك، فأي وسيلة من هذه الوسائل، تمثّل المرحلة التمهيدية للوسيلة الثانية. ذلك أن إيجاد الأفراد الصالحين ـ يضيف السيد ـ يمثّل الخطوة الأولى، كما أن وجود المجتمع الإسلامي الموحَّد، شعوراً وعقيدةً وغاية، يمثل القاعدة الأساسية لنشوء الدولة الإسلامية وانطلاقها، فما لم نستطع إنشاء المجتمع الإسلامي، فلن نستطيع بعث فكرة الدولة الإسلامية، فضلاً عن تنفيذها. وإن الدولة التي لا ترتكز على قاعدة شعبية، تعتنق عقيدتها، وتتبنى مفاهيمها، وتسير وفق خطوطها وخطواتها، لن يقدَّر لها البقاء طويلاً.

ويخلص السيد إلى القول: تستطيع كلُّ فئةٍ من الفئات الثلاث، ذات الاتجاهات سابقة الذكر، أن تعمل في نطاقها دون أن تصطدم بالفئة الأخرى، بل تستطيع كل منها أن تستفيد من الخطوات العملية التي تبلغها الأخرى.

وينتقد السيد الاتجاه التقليدي الذي يرفض الاعتراف بالآخر، وبتعددية العمل الدعوي وطبيعته التكاملية، والذي يمارس، عوضاً عن ذلك، سياسة الانغلاق على الذات، والتقوقع في إطار التاريخ، برؤية بعيدة عن العصر.

## 2 ـ السلطة والاستقامة الدينية

ويحذّر السيد الدعاة من العزوف عن العمل السياسي، متى بدا أن هناك مصلحةً شرعية، أو وطنيةً عامة، يمكن تحقيقها من هذا العمل.

وينبّه إلى حقيقة أن لا تناقض بين ولوج العمل السياسي والتزام الاستقامة الدينية.

يقول السيد: ربما يتصوّر بعض الناس، أن السلطة لا تنفتح ـ في تعقيداتها وتفاصيلها ـ على خط الاستقامة، لأنها تفرض على الإنسان الدخول في الكثير من الصراعات.

وهذا ما جعل بعض المؤمنين العارفين ـ يضيف السيد ـ يبتعدون عن تجربة السلطة وحركة السياسة، باعتبار أنهما يجران الإنسان إلى المزالق، ويؤديان به إلى الانحراف عن مواقع رضا الله.

وقد استطاع هذا التحفّظ الاحتياطي السلوكي ـ كما يرى السيد ـ أن يعزل الواقع الإسلامي الملتزم، في كثيرٍ من نماذجه، عن ساحة الصراع في قضية الحكم والسياسة، لتكون النتيجة هي عزلة الإسلام عن حركة الحياة، واعتبار البعد عن المواقع الحادة قيمةً روحيةً من القيم الدينية الاجتماعية.

إننا نلاحظ ـ يضيف السيد ـ خطأ هذا المنطق، لأن الله حدّ حدوداً للإنسان المسلم في حربه وسلمه، كما حدّ له حدوداً في عباداته ومعاملاته، وأراد له أن يقف عندها في سكونه، وحركته، ولم يكلّفه العلم بالغيب على مستوى النتائج الإيجابية أو السلبية، بل تركه للوسائل الفكرية العملية في اجتهاداته وخبراته، ليعرف الرشد في هذا الاتجاه، والغيّ في الاتجاه الآخر، ليتقدم في خط الرشد، وليتأخر عن خط الغيّ،

لأن الله لا يريد للحياة أن تتجمّد أمام المخاوف والتحفظات، إلا في الحالات التي تفرض الخطة الحكيمة فيها ذلك.

أما مسألة إمكانية التعايش بين الاستقامة والسلطة، ومدى واقعيتها في التجربة الإنسانية، فيرى السيد أن الأساس فيها، هو أن الله لم يشرّع أحكامه بالطريقة المثالية البعيدة عن الواقع، بل شرّعها في منهجٍ واقعيٍ يقترب من إمكانات الإنسان وتطلّعاته، ويوازن بين حركة الغريزة في ذاته، وحركة الرسالة في واقعه، فلا يكبت الغريزة، ولا يهمل الرسالة.

ولذلك ـ يضيف السيد ـ فإن انفتاح السلطة المسؤولة في حدود أخلاقية المسؤولية عن الاستقامة في خطوطها الواقعية، ليس بالأمر الغريب عن السلوك الواقعي للإنسان، فإذا أمكن للتجربة الناجحة أن تقدم لنا إنساناً أميناً صادقاً في الجزئيات الصغيرة، فإن معنى ذلك، أن ينجح هذا الإنسان أو غيره في تجربة الصدق والأمانة في القضايا الكبيرة، وإذا رأينا إنساناً ينكر ذاته في التضحية ببعض غرائزه أو أطماعه أو نوازعه أو مصالحه المادية لحساب رسالته، فإن هذا برهان واضح على وجود إنسان آخر بهذا المستوى في مواجهة كل سلبيات السلطة وتعقيداتها الذاتية والموضوعية لحساب دينه وأمته.

ويرى السيد أنه إذا كانت الممارسة تفرض الخطأ في كثير من الأقوال والأفعال، فإن ذلك لا يلغي الفكرة، ولا يسقط التجربة، بل يدفعها إلى محاولة التصحيح، بعد مراجعة الأخطاء، وإلى دراسة الظروف الجديدة التي يشارك الإنسان في صناعتها، من أجل الوصول إلى الصواب في عملية تجاوز الخطأ.

وهذا هو الذي أراد الله للإنسان ـ يضيف السيد ـ أن يأخذ به في حساب نفسه وجهادها، وفي مراقبة المسؤول وتحذيره ونصحه وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، فلا يجد غضاضةً في تنبيه الناس له على بعض الأخطاء، ولا يرى نقصاً في دعوته إلى التراجع عنها، بل قد يرتفع في وعي مسؤوليته بأن يطلب من الناس أن يراقبوه وينقدوه ويقولوا له

كلمة الحق، ويشيروا عليه بخط العدل، كما جاء في حديث الإمام علي (ع) للناس في عهد خلافته عندما قال لهم:

**«فلا تكلّموني بما تُكلَّم به الجبابرة، ولا تتحفّظوا مني بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً في حقٍ قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي، فإنه من استثقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كانَ العمل بهما أثقلَ عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل، فإني لست بفوق أن أخطىء، ولا آمن ذلك من نفسي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به منه».**

وتلك هي مسألة الحكم الإسلامي العادل، والحاكم المسلم الشرعي، فإن الشرعية ـ كما يؤكد السيد ـ لا تفرض العصمة، وإن العدالة لا تمنع من الخطأ، ولكن المطلوب هو التراجع عن الخطأ عند اكتشافه، والاستقامة عند معرفة الانحراف، على هدى قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾** (الأعراف: 201).

## الخلاصة

إنَّ الدَّعوة الإسلاميَّة، كما يراها آية الله السيد محمد حسين فضل الله، هي شكلٌ من أشكال الالتزام الديني والأخلاقي، وتجسيدٌ حيٌّ للقيم النبيلة لدى الإنسان، وتعبير عن روح الإيثار والتضحية لديه.

وتتسع أهداف الدعوة الإسلامية في رؤية السيد، لتشمل كل ما يتصل بتزكية الإنسان، وتحقيق التوازن بين قيم المادة والروح لديه، وضمان كرامته المادية والمعنوية في الحياة.

واتساقاً مع هذا الخط العريض للأهداف، تبدو أدوات الدعوة الإسلامية ووسائلها على قدر كبير من التنوّع، تمتد بها من المحراب إلى قبة البرلمان، مروراً بكافة أشكال العمل التربوي والاجتماعي والخيري.

ولعل السيد فضل الله قد مثَّل في تجربته الدعوية نموذجاً لتنوّع وسائل الدعوة الإسلامية وأدواتها، وخصوصاً لجهة إعطائها بُعداً مؤسسياً،

عصري المضمون، وهو الأمر الذي انعكس على خطبه وكتاباته، ومنهجه في تحليل قضايا الدعوة وأولوياتها.

وعلى ضوء الواقع الإسلامي الراهن، وتشعّب قضاياه المثارة اجتماعياً وسياسياً، واتساع رقعة التحديات التي تكتنفه، خلص السيد فضل الله إلى القول بالنهج المتوازي في الدعوة الإسلامية، بمعنى إطلاق العمل الدعوي في وقت متزامن على المستويات الروحية والاجتماعية والسياسية.

ويرى السيد فضل الله، من جهةٍ أخرى، ضرورة أن ترتدي الدعوة ألإسلامية حلة الإسلام ذاته، لا حلة مذاهبه أو طوائفه، وأن تتبنى خطاباً وحدوياً، يلامس هموم الأمة كاملةً، بمختلف مذاهبها ومناطق تواجدها.

ولا يدعو السيد فضل الله إلى سلَّم أولويات حصري وثابت للدعوة الإسلامية، إلا أنه يمكن الاستنتاج من تجربته الميدانية، أن العمل الخيري والإنساني قد احتلَّ حيّزاً واسعاً في هذه التجربة، ولا سيما على صعيد إنشاء المبرات الخاصة بكفالة الأيتام.

على الصعيد التربوي، تجاوزت تجربة فضل الله الدعوية الأسلوب التقليدي، فاتجهت إلى إنشاء المدارس والمعاهد ذات التعليم النظامي الحديث، التي جرى تعزيز مناهجها المدنية بالتربية الدينية والروحية الخاصة.

وقد احتلَّ هذا البعد هو الآخر حيّزاً واسعاً في مشروع السيد فضل الله الدعوي، بل يمكن القول إنَّ الكثير من الجهد قد انصبَّ في هذا الاتجاه.

وفي المجال الثقافي العام، استندت تجربة السيد فضل الله الدعوية إلى محطتي إذاعة وتلفزيون فضائي، تعملان تحت إشرافه، وفي ظلال مرجعيته الروحية والفكرية.

وعلى الرغم من ذلك، يمكننا الاستنتاج أن حضور العمل الثقافي العام قد تقلّص في تجربة السيد فضل الله الدعوية، قياساً إلى ما كان عليه

الحال في سنوات الستينات والسبعينات، تلك السنوات التي عاش فيها السيد شخصية الداعية المتجوّل بين دول مختلفة، واعظاً ومحاضراً.

ولعلها هي ذاتها السنوات التي شهدت بداية انتشار كتب السيد فضل الله وأبحاثه، والتي استهدفت تطوير الوعي الفكري الديني.

في المقابل، يمكن ملاحظة أن تجربة السيد فضل الله قد اتجهت منذ مطلع تسعينات القرن العشرين، اتجاهاً أفقياً على صعيد اهتمامها الثقافي العام، مستهدفةً أوسع قطاع ممكن من المسلمين.

على صعيد العمل الدعوي، في شقه السياسي، لم يدع السيد فضل الله إلى خيار واحد محدد، فلم يجزم ما إذا كان يجب على الدعاة الدخول في بنية الدولة، أو التحرك على ضفافها، أو الوقوف في صف المعارضة لكن ترك للدعاة تقرر المصلحة حسب ظروف حركة كل بلد من البلدان التي يعيشون أو يتحركون فيها.

والسيد فضل الله ذاته لم يكن يوماً جزءاً من بنية الدولة في أي بلد، ولم يشكل تنظيماً معارضاً، وهو أيضاً لم يعش على ضفاف الدولة بالمدلول العام للمصطلح.

منذ البدء، بدا السيد فضل الله صاحب مشروع إسلامي عابرٍ للحدود القطرية والقومية، وهو استمر كذلك حتى آخر يوم في حياته.

وقد شهد عقد الثمانينات ما يمكن اعتباره رعايةً فكريةً وروحيةً تأسيسيةً من السيد فضل الله للخطّ الإسلاميّ المقاوم للاحتلال الإسرائيلي، على صعيد التجربة اللبنانية.

وتالياً، ألقت هذه التجربة بظلالها الكبيرة على مسيرة السيد فضل الله الدعوية، وشكّلت خلفية عدد من أطروحاته الحركية والفكرية، كما دفعت باتجاه تنامي كلّ من زعامته الشعبية وحضوره المؤسسي.

وما يمكن استنتاجه ختاماً، على صعيد رؤية السيد فضل الله لموقع العمل السياسي في الدعوة الإسلامية، هو أنه من دعاة الانخراط في الحياة السياسية دفاعاً عن القواعد الشعبية، ولا سيما الأكثر ضعفاً فيها،

سواء كان ذلك من خلال الدولة، أو على ضفافها، أو في إطار المعارضة بالمعنى المتعارف عليه.

والأكثر من ذلك، أنَّ السيّد فضل الله يعدُّ من أبرز منتقدي الاتجاه التقليدي الداعي إلى البقاء بعيداً عن مواقع الفعل السياسي، وهو يرى فيه اتجاهاً من شأنه أن يؤدّي إلى عزل الإسلام عن الحياة.

أخيراً، يجب القول إن هذا البحث لا يعكس سوى على نحو نسبي وحسب رؤية آية الله السيد محمد حسين فضل الله للدعوة والدعاة، وربما أمكن وصفه بخطوط عريضة لملامح هذه الرؤية وأبعادها.

ومن هنا، يبدو من الحكمة دعوة القارئ الكريم إلى الرّجوع إلى المصادر الأصلية المثبتة في ذيل هذا البحث، إضافةً إلى بقية المصادر ذات الصلة.

كذلك، ندعو جميع الدعاة إلى التأمل في التجربة الدعوية الميدانية للسيد فضل الله، التي جمعت بين أصالة المنطلق والمضمون، وعصرية النهج والأداء. والله من وراء القصد.

# المصادر


1 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة في القرآن، دار الملاك، بيروت، 1996.

2 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، مع الحكمة في خط الإسلام، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1985.

3 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، قضايانا على ضوء الإسلام، دار الملاك، بيروت، 2004.

4 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، خطوات على طريق الإسلام، دار الملاك، بيروت، 2004.

5 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، دار الملاك، بيروت، 2003.

6 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن: قواعده، أساليبه، معطياته، دار الملاك، بيروت، 2001.

7 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، 2007.

8 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، السلطة والاستقامة وإمكانية التعايش في القرآن، مجلة المنطلق، العدد 104، صفر 1414/ آب 1993.

9 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، تأمُّلات في الخطاب الإسلامي المعاصر، مجلة المنطلق، العدد 108 ـ 109، 1415هـ/ 1994.

10 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، درس التفسير القرآني، حلقات مختلفة،

موقع بينات.

11 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، خطبة صلاة الجمعة، خطب مختلفة، موقع بينات.

12 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، موعظة ليلة الجمعة، حلقات مختلفة، موقع بينات.

13 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، تأملات في تجربة الإمام علي(ع) في حركة النص في الواقع، مداخلة ألقيت في «المؤتمر الثامن للفكر الإسلامي» الذي عقد في طهران بين 1 و 4 رجب 1410 هـ، الموافق 27 و31 ـ 1 ـ 1990م.

14 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، هموم وقضايا الوحدة الإسلامية، نص محاضرة بعنوان «هموم وقضايا الوحدة الإسلامية»، ألقيت بتاريخ 19كانون أول 1983، الموافق 15 ربيع أول 1404 هـ في الجامعة اللبنانية، كلية الحقوق «الفرع الأول».

15 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، بحث بعنوان الرسول الداعية في القرآن الكريم، موقع بينات.

http://arabic.bayynat.org.lb/siranabawiya/rasoul_daiya.htm

16 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، طريق التفكير في مشروع الوحدة، بحث من حلقتين، موقع بينات.

http://arabic.bayynat.org.lb/alwihda/wihda2.htm

17 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، محمَّد رسول اللّه(ص) في أسلوبه الاستيعابي، موقع بينات.

http://arabic.bayynat.org.lb/siranabawiya/istiiaab.htm

18 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، الموضوعية في خط الشخصية الإسلامية، رسالة عبر الفيديو وجّهت إلى مؤتمر الجماعة الإسلامية في أميركا بتاريخ 15/ 12/ 1994.

http://arabic.bayynat.org. lb/kadaya/shakhsiaislamia.htm

19 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، الحكمة والموعظة الحسنة ودراسة الظّروف العقليّة والنفسيّة أساس في العمليّة التربويّة، كلمة ألقيت أمام المؤتمر التّربويّ التّاسع عشر لجمعيّة المبرّات الخيرية.

http://arabic.bayynat.org.lb/kadaya/kFikr_23092009.htm

20 ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله، دور الحكمة في القرآن الكريم، بحث منشور على موقع بينات.

http://arabic.bayynat.org.lb/kadaya/kFikr_23092009.htm

# الحركة الإسلامية

محمد مالكي

كاتب مغربي، أستاذ جامعي في العلوم السياسية

ينطوي متن السيد «محمد حسين فضل الله» على وافر من الكتابات التي تناولت بالتحليل موضوع «الحركة الإسلامية»، من حيث تعريفها، ودواعي نشوئها، والأهداف والمقاصد التي يروم قادتها وجمهورها الوصول إليها. وهي وإن وردت مصاغةً في مناسبات متفرقة، وعلى امتداد تواريخ متفرقة، فقد كان نصيب الحوارات أوفر حظاً في تشكيل المادة المكونة لرؤية السيد لموضوع الحركة الإسلامية خطاباً وممارسة.

## أولاً: تعريف الحركة الإسلامية وما يرتبط بها من تسميات

ينطلق سماحة السيد من تعريف دقيق وشامل لمصطلح «حركة إسلامية». فهي عنده تلك «التي تنطلق من أجل الدعوة للإسلام والوصول إلى حكمه، ليكون الإسلام في عقول كل الناس قاعدةً للفكر والعاطفة والحياة، وليكون الدين كله لله..»[1]. لذلك، يصعب إطلاق كلمة الحركة الإسلامية على غير الحركات التي لا «تضع الدعوة والدولة في برنامجها»، ما يعني أن الذي يجعل الحركة الإسلامية جديرةً بهذا الوصف والتسمية أمران اثنان: سعيها إلى الحكم، وتطلّعها لأن يشمل الإسلام كل تفاصيل الواقع. والحقيقة أن الذي يميز الحركة الإسلامية عن غيرها من أوجه النشاط الإسلامي، هما هذان الأمران بالذات. ثم إن الحركة الإسلامية تختلف، من زاوية ثانية، عن «الحزب الإسلامي»، الذي «يشكّل أحد أساليب الحركة الإسلامية». فالحركة جماهيرية بطبيعتها، في حين يظل الحزب، بمعناه الغربي، أي التحزب، حالة منعزلة عن الجماهير، بحيث يكون «حالة في الأمة لا حالة الأمة».

---

(1) العلامة المرجع محمد حسين فضل الله(رض)، خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوار غسان بن جدو، دار الملاك، ط3، 2001، ص21.

تتميز نظرة السيد إلى ما يرتبط بالحركة الإسلامية أو يتقاطع معها، بقدر كبير من الوضوح والتجديد، بل اللافت للانتباه، اتسام رؤيته بدرجة عالية من التمحيص والعمق، وهو ما يلاحظ عند حديثه عن «السلفية» و«الأصولية» في سياق تعريفه «الحركة الإسلامية» وتحديد موقعها في المجتمعات العربية الإسلامية. فما نفهم عن السلفية عندما نقوم بدراسة طريقة تفكيرها، أنّها تعمل، بتقدير السيد، على «استنطاق التراث بشكل غير منفتح»، متنكرةً من خلال ذلك لكل «الحركات التي تعمل على أساس استنطاق النصوص والأحداث والأوضاع، بطريقة منفتحة تنسجم مع الأجواء الاجتماعية المتحركة من دون الابتعاد عن الخصائص الحية للنص والخطّ الفكري. .». لذلك، تعتبر السلفية ارتباطاً بالجذور، «لكن بطريقة جامدة»، وكونها بهذه الطبيعة، فإنها «لا تتحمل الاجتهاد الآخر، ولا تعمل على الانفتاح عليه، بحيث يتحول الحوار عندها إلى مشكلة لها وللطرف الأخر، الأمر الذي يجعلها تعيش في حالة جمود دائم، باعتبار أنها لا تفسح في المجال للتحرك في الهواء الطلق. .»[2] ومع ذلك، ودرءاً لأي تأويل غير سليم، يستدرك السيد قائلاً: «نحن لا نتَّهم السلفية بالبُعد عن الإخلاص للإسلام، ولكننا نلاحظ عليها أنها تتحرَّك باسم الإخلاص للإسلام في خطٍّ جامد، ليس من مصلحة الإسلام أن يبقى فيه».

أما بخصوص «الأصولية»، فيعرِّفها السيد من خلال نقد الفهم الغربي لها، حيث يقول: «عندما نستنطق الأصولية كمصطلح غربي، فإننا قد نلاحظ أن الغربيين يحاولون أن يعطوا الأصولية أكثر عناصر السلفية، لأنهم يجعلونها في دائرة الاستغراق في الجذور، من دون الانفتاح على الآفاق التي يمكن أن تنمو فيها حركة هذه الجذور على الأرض، كما يحاولون أن يعطوها صفة العنف التي تنطلق في إلغاء الآخر بالمستوى الذي تبتعد فيه عن الانفتاح عليه حتى في دائرة الحوار. .». لذلك، تلتقي الأصولية مع السلفية، من زاوية الفهم

(2) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص 22.

الغربي، مع فارق يجعل الثانية «لا تنطلق في اتجاه ثوري في عملية تغيير الواقع»، في حين تجنح الأولى نحو العنف من أجل «تغيير الواقع لمصلحة الإسلام بطريقتها الخاصة».

## ثانياً: هل هناك ضرورة لوجود حزب إسلامي؟

ينطوي متن السيد على إجابة واضحة، يرجِّح من خلالها وجود حركة إسلامية «تعمل على أساس تربية الطليعة الواعية للأمة في فكر موحّد، ومنهج موحّد، ولكن لا على أساس أن تكون منغلقةً في دوائرها الضيقة على الطريقة التي نشأت فيها الأحزاب عندنا في العالم العربي الإسلامي، وهي الطريقة الماركسية للأحزاب..». فالمقصد الأساس من هذا التحديد، أن تقوم حركات وتتقوى وتتسع دائرة فعلها، واضِعةً في حساباتها أن الإسلام حالة في الأمة، لا حالة الأمة، لأنّه بدون هذا التمييز المفصلي، ستعيش الحركة، بحسبها حزباً بالمعنى الغربي، في حالة غربة عن الأمة، منكمشة في دائرتها الخاصة الضيقة. ومع ذلك، لا يستبعد السيد الأخذ بالأساليب الحديثة في حركة التنظيم، شريطة «أن يبقى للإسلام في حياة المسلمين هذه الشمولية التي تمثلها الأمة الإسلامية ..». لذلك، يضيف قائلاً: «إننا نعتقد أن تطور فكرة حزب الله لتتزاوج مع فكرة الحزب في الجانب التنظيمي، يمكن أن تحقق لنا سيرةً جديدة، ينطلق فيها الحزب ليخطط للأمة حركتها، وليربي لها قاعدتها، وليحرك وحدتها الأمنية والفكرية، ولينفتح على العالم الإسلامي كله»[3].

ففي السياق نفسه، يتشعب حديث السيد ليتناول بالمعالجة قضايا تحيل على «الحركة الإسلامية»، وما يرتبط بنشاطها، يتعلق الأمر بـ «الجهاد» و«العنف»، و«الإرهاب». والحقيقة، أنّ من يمعن النظر في ما يكتب عن هذه القضايا من قبل الغربيين وغيرهم، يدرك كثافة الالتباس الّذي يلف واقع الحركات الإسلامية وطبيعة نشاطاتها من زاوية ثلاثي

(3) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص 28.

الجهاد والعنف والإرهاب. لذلك، ينطلق السيد من تحديد ضرورات الجهاد والأسباب الداعية والمحرّضة عليه. فالجهاد أحد الأساليب لـ «مواجهة التحديات التي تعيش في واقع المسلمين من قبل الكافرين أو المستكبرين أو المنافقين والظالمين. إن حركة الجهاد تتمثل في المحافظة على الأرض الإسلامية والدين الإسلامي والإنسان المسلم. .». لذلك، يغدو الجهاد من هذه الزاوية تحديداً فرض عين لرفع المظالم، وإعادة الاعتبار للمستضعفين في الأرض. بيد أن الجهاد، باعتباره مجابهةً بالذات، ولجوءاً اضطرارياً إلى القوة للدفاع عن النفس، يلتقي بالعنف، لكن السيد يستدرك موضحاً هذا التلاقي بالقول: «إننا لا نوافق الآخرين بأن العنف هو الأصل في الإسلام، لكنّنا نتصوّر أن العنف هو وسيلة عملية من أجل مواجهة الذين يتحركون في الحياة بالعنف، أو من جهة اختصار الكثير من الوسائل للوصول إلى الهدف بواسطة العنف، عندما تفرض الظروف الموضوعية ذلك.»[4].

ينطوي متن السيد على رؤية واضحة حيال «الإرهاب»، والمواقف اللازم اتخاذها إزاءه. وحيث إن الإرهاب لصيق في المصطلح الغربي بالعنف ضد الأبرياء، فإن رفضه واجب شرعي، لأن الإسلام بطبيعته هو ضد ظلم الأبرياء. غير أن ثمة فرقاً بين الإرهاب الذي يقع اللجوء إليه بغير حق، وتكون أضراره عميقةً وخطيرةً على الناس، وهو مرفوض في الإسلام ومذمومٌ التعاطي معه، وبين الدفاع عن النفس، وعن العقيدة وكرامة الإنسان وعزّته، أي الجهاد، الذي يحضُّ الدين عليه، ويعتبره وسيلةً شرعيةً، بل واجباً دينياً. والحقيقة أن الغرب، فكراً وممارسةً سياسيةً، ما انفك يخلط بين الأمرين، ولا يعترف بوجود اختلافات في المعنى والدلالة بين الوسيلتين. لذلك، يذهب الغربيون إلى أن «مواجهة كل سياساتهم وكل ناسهم وكل مواقعهم هي إرهاب، ولكننا نعتبرها جهاداً». ولذلك يقول السيد «إن الفرق بيننا وبين الغرب، أنه حاول أن يوظّف كلمة الإرهاب لتلاحق كل المجاهدين، ونحن لا نتعاطف مع هذا

---

(4) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص 29.

الخلط بين المصطلحات، من خلال طبيعة الخلفيات السياسية التي يختفي خلفها الاستكبار»[5].

فهكذا، نلاحظ كيف ربط السيِّد بين استكبار الغربيين، وتوظيفهم مصطلح الإرهاب لمواجهة الجهاد ودفاع المسلمين عن أرضهم وعِرضهم وكرامتهم، بل إنَّ الاستكبار يعبِّر في تقديره عن «الخط النفسي والعملي الذي يتحرَّك في الحياة على أساس أنه أعلى من الآخر وأفضل وأكبر منه، بالطريقة التي يرى فيها أنَّ له الحقّ في أن يحصل من الآخرين على ما يريد، وليس لهم الحق في أن تحفظ مصالحهم ولا أن يعترضوا على انتهاكها. .». لذلك، يمثل الاستكبار «الظلم والبغي والقوَّة التي تختزن في داخلها نفي الآخر واستغلاله. أما المستضعف، فهو الإنسان الذي يعيش في شخصيته وموقعه، أو في فكره وموقفه ودائرته، بالمستوى الذي يشعر فيه بالسقوط أمام الآخر، وقد يملك المستضعف بعض القوَّة، لكنه إذا كان يعيش الهزيمة النفسية، فإنه لا يقدر على تحريك ما يملكه من قوة في الواقع».

## ثالثاً: سمات الشخصية الإسلامية الحركية

يحدِّد السيد، علاوةً على التعريفات المبيّنة أعلاه، سمات الشخصية الإسلامية الحركية، أي المقومات التي يجب أن تميز تفكير المسلم وسلوكه وهو يساهم في الدفاع عن أمته، ويذود عن عزَّتها. فمن أولى سمات الشخصية الإسلامية الحركية المتطلعة إلى المستقبل، «شجاعة الفكر في مواقف التحدي»، ما يعني أن على الفكر الإسلامي، وهو يتفاعل مع تطورات الفكر الجارية في حركة الفكر العالمي، أن ينطلق من «موقع الثقة بما يملك الإسلام من عمق الفكر، بالروحية التي يستطيع من خلالها أن ينفذ إلى أعماق هذا الفكر ليواجه به أيَّ فكر مهما كان عميقاً. .». وينبِّه السيِّد في هذا المقام إلى أنَّ الثقة لا تعني «الزهو أو الانتفاخ أو التضخم في ما لا ضخامة له».

(5) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص29

تستمدُّ ثقة المسلم في ذاته ـ والحال أن الذات هنا لن تكون سوى الأنا الجمعية التي نهلت مقوّماتها من تعاليم الإسلام ومصادره ـ أهميتَها من القوة الروحية والفكرية للإسلام ومنظومته، التي حملت رسالةً حضارية، وأمدَّتها بعناصر القدرة على التأثير والفعل منذ أكثر من أربعة عشر قرناً. ولأن المسلمين، مع الأسف، عاشوا ويعيشون واقع الضعف والتخلف، لأسباب لا وِزرَ للإسلام فيها، فقد تملّكهم الانبهار بـ «الآخر»، وجنحوا إلى الانفتاح على ما يقدِّم من إمكانيات وفرص، غير أن إعجابهم ظلَّ محكوماً بالخوف، مما يمتلك من قدرات الجذب والاستيلاء على الأشياء الكبيرة والصغيرة في حياتهم.

لذلك، يشدِّد السيد على صيرورة الثقة سمةً متوطنةً في شخصية المسلم الحركي المعاصر، لأن بواسطتها يستطيع التفاعل والتناظر الإيجابيين مع حركة الفكر الإنساني: «إن ثقة الفكر تمثل أول خطوة في انتصار الفكرة والإنسان، ولذلك لا بدَّ للإنسان المسلم في معركة الفكر، كما في معركة الواقع، من أن يثق بنفسه من خلال ثقته بربه وبرسالته وبالتجربة الطويلة التي استطاع فيها هذا الفكر وهذه الرسالة أن ينجحا في أكثر من موقع من مواقع التجربة، ما يعني الأصالة التي تتمرد على الزوال..».

تتكامل مع سمة الثقة صفة العقلانية، التي تعني في متن كتابات السيد نقيضَ «الغيبية»، والحال أنَّ نقده ظاهرة الذهنية الغيبية، كان بارزاً في سياق تحديد صفات الشخصية الإسلامية المستقبلية. فالغيبية عند سماحته لا تعني السقوط أمام الفراغ، ولا تعني التحرك نحو السطحية، بل إنها «تعني انفتاح الإنسان على المطلق الذي لا يملك معرفته في تفاصيله، تماماً كالإنسان الذي يعرف العالم، ويعرف أنه خاضع لقوانين دقيقة في عمق وجوده، فإنه عندما يتجه إلى أية ظاهرة، فإنه يدرك أن هناك سراً وراءه من دون أن يعرف طبيعة هذا السر، وربما لا يستطيع إدراكه، لأن طبيعة توازن الظاهرة توحي بوجود سرٍّ خلفها. لذلك، فإن الغيب لا يعتبر تصوراً يفتقد الأساس والقاعدة الفكرية، فنحن نؤمن بالله

من خلال أنه التفسير الوحيد لمعنى الكون، لأننا لا نستطيع أن نفسر الكون على أساس الصدفة، فلا بد من أن نفسره على أساس القوة الحكيمة العاقلة المدبرة القادرة المختارة، وغير ذلك من صفات الله سبحانه وتعالى»[6].

فهكذا، لم يقف تفكير السيد عند الربط بين «الغيبية» و«الإطلاق» أو «الإطلاقية»، وهو ما يتعارض مع العقلانية ولا يتناسب مع منطقها، بل تجاوز ذلك إلى إبراز كيف حثّ الإسلام على البحث عن أسباب الأشياء ومرجعها، لأن «ما من شيء في الكون وإلا له سبب، وما من ظاهرة إلا ولها قانون، وما من مسبِّب إلا وله سبب **﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾** (القمر: 49). لذلك، فالمسلم معنيّ بأن يفهم كلَّ شيء من خلال القواعد الفكرية والواقعية في المسألة العلمية التي يمكن أن تكون تفسيراً لهذه القضية أو تلك. وقد أوعز السيد ذلك إلى أنَّ الله سبحانه وتعالى عندما «يريد للإنسان أن ينطلق من الحجة في كل قناعاته وحواراته، فلا بدَّ أن يكون عقلانياً وموضوعياً، لأنه لا معنى للحجَّة في أجواء العاطفة والانفعال والسطحية والارتجال، كأن نكون عقلانيين حتى في فهمنا للغيب الذي لا مجال للعقل في حركة تفاصيله، بل يركز على قاعدة لا تبتعد عن منطلقاته. .». ففي الجملة، تساعد صفة العقلانية لشخصية المسلم أن يفهم العالم من حوله فهماً سليماً، متوازناً، وعميقاً، وتسعفه في أن يكون له عطاء إيجابي في التدافع الحضاري، وأن يكون له واضح نصيب في المنسوب المتزايد لتأثيراته.

وتأكيداً للسمة الثانية المطلوب إفشالها في شخصية الإنسان المسلم، ليواجه مستقبله بقدر عال من الريادة، يضيف السيد صفةً ثالثة، عنوانها «الأخذ بأسباب العلم في حركة الإنسان في حياته». فالمسلم ملزم بالاستبصار بالعلم في ما يخطط له، وما يكتشف، وما يُنظِّر له، وما يُدبّر، لأن «المستقبل الذي لا يرتكز على العلم، هو مستقبل لا يرتكز

---

(6) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص 77.

على قاعدة ثابتة»[7]. علاوةً على ذلك، يتوجب على الشخصية المستقبلية للمسلم أن تتحلى بسمة «الواقعية»، أي أن ينطلق الإنسان المسلم في تخطيطه للمستقبل من منطلق «العناصر المتناثرة في الواقع، والتي تحمل للمستقبل الشروط التي يمكن أن يهيِّئها الحاضر، لأنَّ المستقبل هو وليد الحاضر المتأثر بالماضي، باعتبار أنَّ حركة الزمن ليست مفصولةً في أبعادها عن بعضها البعض..». لذلك، ينبغي أن يكون المسلم المنفتح على المستقبل إنساناً واقعياً، يقرأ في «كتاب الواقع قبل أن يقرأ في كتاب الفلسفة، وإذا أراد أن يقرأ في كتاب التاريخ، فعليه أن يقرأ كيف كان الواقع في التاريخ، ليستفيد من تجربته الحية السلبية والإيجابية، ما يمكن أن يستفيده في واقع جديد أو واقع المستقبل»[8]. ويضيف السيد إلى ما يلزم من سمات، كي تكتمل شخصية المسلم المعاصر، وتصبح قادرةً على مواجهة المستقبل بفعالية، صفةً خامسةً، قوامها أن يكون الإنسان «إنسان حياة يتحمَّل مسؤوليتها على أساس جدية مواقعه في حركة الإسلام»، ما يعني أن لا يعتبر الحياة «مظهر استرخاء ويواجهها مواجهة اللامبالاة»، إن واجب المسلم أن يتسلَّح بالجدية في تدبير وتدبّر تفاصيل حياته، بغية الانتصار لمتطلبات ذاته وقضايا أمته.

## رابعاً: مفردات الخطاب الإسلامي

أفرد السيد حيِّزاً مهماً لتحليل «الخطاب الإسلامي»، من حيث مفرداته، مضامينه، ومتطلَّباته الواقعية والمستقبلية. فهكذا حدده بالقول: «الخطاب الإسلامي يمثل إطلالة الإسلام على مفكريه أو دعاته وعلى واقع الإنسان كله، من أجل أن يخاطب عقل الإنسان وقلبه وحياته بالمفاهيم الإسلامية المتحركة التي تحكم حركة العقل والقلب والحياة..»[9]. لذلك، نرى السيِّد يشدِّد، في هذا السياق، على مركزية انسجام الخطاب

(7) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص78.

(8) م.ن، ص 79.

(9) م.ن، ص18.

مع المفاهيم الإسلامية الأصيلة، وفي صدارتها، أن توضع الأشياء في موضعها السليم والصحيح. فمن مستلزمات الخطاب الإسلامي المطلوب، أن يعتمد «الكلمة الطيبة التي تفتح شخصية الإنسان على الفكرة، من دون أن تثير فيها الحساسيات السلبية والحالات المتشنجة المعقّدة..»، ثم إنه مطالب دائماً بأن «يدخل في عملية استنفار لكل الكلمات، ليتمكن الإنسان من التمييز بين الكلمة السيئة والكلمة الحسنة، وليختار الكلمة الأحسن التي تختصر الطريق إلى عقل الإنسان وقلبه، من خلال اختصارها لكل الحواجز والتعقيدات التي قد تفرض ابتعاد الإنسان عن الفكرة وتعطّله عن وعيها».

شدَّدت كتابات السيد ذات الصلة في أكثر من موقع، على أهمية أن يتملَّك الخطاب الإسلامي القدرةَ على انتقاء وتوظيف المفردات المعبِّرة عن الشعور الجماعي للمسلمين وإحساسهم المشترك، بل ذهب إلى أن المطلوب من المسلم صانع الخطاب، أن «يتمثل في شخصيته الإحساس بمجتمعه، بالمستوى الذي يستطيع فيه أن يتفهَّم خلجات المجتمع ونبضاته وإيحاءاته، حتى في الجوانب الحميمة من علاقاته، لكي يتمكَّن من خلال هذا الحسّ الاجتماعي من أن يملك الكلمات التي تمثل الخطاب الإسلامي ـ الاجتماعي، وليدخل إلى عمق الشخصية الاجتماعية بشكل ميسَّر لا يثير أية مشاكل مما يمكن أن يثيره الناس الذين يطلقون الكلمة من خلال التجريد بعيداً عن الواقع الذي تتحرك فيه.».

لذلك، نلمس وجود ربط واضح بين اللغة، أي استعمال مفردات الخطاب، والعصر الذي ننتسب إليه، أي الذي ينتسب إليه منتج الخطاب والمرسل إليه. فاللغة، باعتبارها وسيلةً للتواصل، وحمالة رسائل، تستلزم من مستعملها أن يكون مالِكاً لحسّ المعاصرة، كي يستطيع فهم عصره «من حيث تطلّعاته وخطوطه وأوضاعه العامة على كل المستويات، لأن الإنسان الذي لا يفهم عصره، لا يستطيع أن يفهم لغة الناس الذين يخاطبهم، فالمعاصرة لغة، باعتبار أنَّ اللغة ليست مجرد حالة صوتية، بل هي حالة ذهنية. وعلى هذا الأساس، فلا بد للخطاب الإسلامي السياسي

من أن يملك حس المعاصرة. .»[10]. بيد أن امتلاك حسّ العصر لا يعني السقوط في تأثيراته، أو مجاراة أهوائه، وإنما وعي ذهنيته بإيجابياتها ونقاط ضعفها. ألم يقل الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَلاَ تَسْتَوِي الحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾ (فصّلت: 34). لذلك، فالفكرة القوية التي يروم السيد تأكيدها، وحفز الخطاب الإسلامي على الأخذ بناصيتها، هي كيف يقدر الإنسان المسلم على التحدث في خطابه بالطريقة التي يستطيع أن يحوّل فيها أعداءه إلى أصدقاء. ومن الطبيعي، يضيف السيد، أن «يفرض ذلك الكثير من الدقة في الفكر والإحساس والأسلوب واللغة والحركة وإطلالة الشخصية، التي تتحرك في واقع الناس من أجل أن تجتذب ما لا يستطيع أن يجتذبه الكلام».

تنقلنا كتابات السيد إلى جوانب أخرى مما يجب أن يكون عليه الخطاب الإسلامي، كي يغدوَ قادراً على التفاعل مع التيارات الفكرية من حوله، والتأثير الإيجابي فيها. فهكذا، تمت الدعوة إلى أن تكون القيم الإسلامية واضحةً باستمرار، سواء من حيث المفردات، كما أسلفنا القول، أو على صعيد القيم في الخطاب الإسلامي. . ولعلَّ ذلك ما يجعل هذا الأخير صِدامياً بشكل دائم، غير أنَّ السيد، وفي سياق توضيحه قضية الصِّداميَّة وسبل تجاوزها، ينبِّه الداعي إلى الإسلام إلى ضرورة مواجهة نقطتين متلازمتين: تتعلَّق الأولى بتحذيره من السقوط تحت تأثير الضغط الثقافي والسياسي الذي تفرضه سيطرة الحضارة الغربية على ذهنية الإنسان في العالم، وقد دلّل على هذا القول بمثال يخصُّ تداول مصطلحي أو مفهومي «الديمقراطية و «الاشتراكية». فمن الملاحظ سعي التجارب الإسلامية بشكل حثيث إلى الملاءمة بين الخط الفكري الغربي، وما تمتلكه هذه الحركات من تفكير وتصورات، فنرى دعاتها وقادتها يعمدون إلى الاستعمال المكثف لمصطلح الديمقراطية، وقد تعدَّدت الأهداف وتنوعت المقاصد التي تروم إدراكها من خلال هذه

---

(10) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص 19.

الاستعمالات. فمن هؤلاء من انفتح على مصطلح الديمقراطية ووظّفه في متن خطابه على أساس أنه «خطأ أخلاقي يبعد الإنسان عن التجبر والتكبر، ويفتح آفاقه على الاعتراف بالإنسان الآخر والتكامل معه والقبول به»، في حين التزم بها آخرون كـ «خط سياسي ينفتح على شرعية النتائج السياسية على أساس نتائج اللعبة الديمقراطية»، وقد تبنّاها فريق ثالث في «مقابل الديكتاتورية»، كما هو ملاحظ في كتابات بعض الإسلاميين الذين «يربطون بين الشورى والديمقراطية، بل على أساس أن الديمقراطية تمثل البديل من الديكتاتورية والاستبداد»، ليخلصوا في النهاية إلى أن الشورى هي ضد الديكتاتورية والاستبداد.

يعقّب سماحة السيد على الاستعمالات أعلاه بقوله: «إن التزام الإسلاميين بكلمة الديمقراطية، قد يكون له إيجابياته من خلال اجتذاب الذين يعتبرون الإسلام غير ديمقراطي ولا يحترم حرية الإنسان، ولكن التزامنا بهذه الكلمة التي تحمل تاريخاً من الإيحاءات والمشاعر والأساليب والوسائل، يعني أننا نجعل الديمقراطية عنواناً كبيراً يحاكمنا الناس من خلاله، وعندما نقول إن الإسلام ديمقراطي ويلتزم بالديمقراطية كخط في العمل السياسي والاجتماعي، فإن ذلك يمثل التزاماً بالديمقراطية بكل مفرداتها، وعندئذٍ، قد تصطدم الديمقراطية ببعض الخطوط الإسلامية، عندما يريد الفريق الذي ينجح من خلال اللعبة الديمقراطية أن يحلّل ما حرَّم الله، أو يحرِّم ما أحلّ الله، على أساس أن الإرادة الشعبية تفرض ذلك، وبالتالي فإنك عندما تلتزم بالديمقراطية، لا يمكن لك أن تواجه هذا الموقف، لأنك أعطيته الشرعية من خلال التزامك بالمبدأ الذي انطلق منه . . »[11].

يُحفّز التعقيب أعلاه على طرح سؤال جوهري حول موقف المسلمين من الديمقراطية: هل يقبلونها بكل التبعات الذهنية والسياسية والاجتماعية الناجمة عن هذا القبول، أم يرفضونها درءاً لكل المخاطر الناجمة عن هذا

(11) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص 52.

المنحى؟ نقرأ في متن كتابات السيد حلاً وسطاً، وكما هو واضح في كل كتاباته ـ الموسومة بالوسطية والاعتدال، ودقة البرهنة وعمق الإقناع ـ يتموضع موقفه بين الخيارين، أي بين حدي القبول والرفض. فهو يقترح بوضوح خياراً دقيقاً يحافظ على «المنهجية الإسلامية»، أي ما نعته أعلاه بـ «الخطوط الإسلامية»، والانفتاح المقبول على مصطلح الديمقراطية، كما تم تأصيله في المنظومة الفكرية والحضارية الغربية. ولعل المرء يدرك أهمية هذا التوفيق ودقّته حين يُراد إنزاله إلى حيز في التطبيق والممارسة. لذلك، حثَّ على استراتيجية صياغة نظرية «تقترب من بعض أساليب الديمقراطية من جهة، وتضع التحفظات والحدود والفواصل التي تحمي المنهجية الإسلامية بالطريقة التي نستطيع من خلالها أن نوائم بين التيار الفكري الذي توحي به الديمقراطية، فيما يتصل بمسألة احترام الإنسان في إرادته وحريته، وبين الخطوط الإسلامية». والحال أن قارئ كتابات السيد ذات الصلة، يلاحظ تشديده الواضح على التجربة الإيرانية كأنموذج ناجح في تقديره لهذا النوع من المواءمة بين مصطلح الديمقراطية وحمولاته الغربية، وبين المنهجية الإسلامية التي تتطلّب المحافظة على خطوطها المتميِّزة قطعاً عن تجربة الغرب ومنظومته القيمية والحضارية.

علاوةً على ما سلف بيانُه، يذهب السيد بعيداً في تعميق نظرته إلى قضية الديمقراطية والموقف المطلوب من لدن المسلمين حيالها. فهكذا، لا يعترض على الديمقراطية باعتبارها سلّةً من الآليات، أو منهجاً للحكم [التدبير والتدبّر]، وإنما يستبعد الديمقراطية كقيمة نابعة من منظومة تشكلت قسماتها في تجربة تاريخية وحضارية غربية مخالفة للتجربة العربية الإسلامية.. إن مصدر التحفظ والاستبعاد يعود في هذا المقام إلى إشكالية الإطار المرجعي في أبعاده التاريخية والفكرية والثقافية، وليس إلى مصفوفة الإجراءات والمساطر والآليات التي من الطبيعي جداً أن تحظى بطابع الكونية والشمولية.

لذلك، لا نراه متردداً في الجهر بالقول: «نحن لا نمانع أن نستفيد من الديمقراطية دون أن نتبناها»، ليضيف: «هناك فرق بين أن نستفيد من

إطار، وبين أن نعتبر هذا الإطار هو الشرعية. هذه هي المسألة التي نعالجها، ويجب دائماً أن نفرق بين أن نستفيد من الديمقراطية في المجتمع المتنوع، وبين أن نحرك المنهج الإسلامي في التجربة الواقعية. .»[12].

إضافةً إلى قضية التوفيق بين الديمقراطية كمنهج، وما تتيحه من إمكانيات، والمنهجية الإسلامية، التي تمد الديمقراطية، باعتبارها أسلوباً، بروح العمل والإنجاز، هناك نقطة مركزية ثانية، سعت اجتهادات السيد إلى تعميق النظر فيها، نخالُها على درجة بالغة الأهمية في ما يعتمل داخل المجتمعات الإسلامية من توترات، تتعلق بـ «مواجهة المسلمين للواقع بشكل صدامي ومباشر». ففي تقدير السيد، يتوجب على المسلمين عدم الدخول في مواجهة من هذا النوع [صدامية]، بل عليهم أن يلتفوا على الواقع المضاد، وألا ينظروا إليه كشيء يجب القضاء عليه، بل كشيء يتطلّب ترويضه، أي يستلزم اعتباره «ساحةً من ساحات عملنا، لا كعدوٍّ نريد أن نواجهه لنستثير عداوته قبل أن نبدأ الحركة».

## خامساً: مراتب الخطاب الإسلامي

يدعو السيد إلى الانطلاق في التمييز بين مراتب الخطاب الإسلامي من طبيعة المستوى الموجَّه إليه الخطاب، أي نوعية المرسَل إليه. ففي تقديره، لكل مقام مقال، والشخص جزء من المقام، حجته في ذلك تباين المستويات الثقافية المحددة لاهتمامات الناس الفكرية. فهكذا مثلاً، يُفترض في «خطاب النخبة أن يكون في المستوى الذي تحترمه عقول هؤلاء، بالطريقة التي يجتذب فيها اهتماماتهم الفكرية، كما ينفتح على اهتماماتهم العملية في الحياة. .»، أما بالنسبة إلى الجماهير فإن «علينا أن ندرس طبيعتها الفكرية والعملية من خلال الظروف الداخلية والخارجية المحيطة بها، لأن الجماهير تختلف في مستوياتها الثقافية أو خلفياتها الفكرية أو تطلعاتها السياسية. لذلك، لا بدَّ لنا من أن نؤكِّد النقاط الحساسة التي تفتح لنا كإسلاميين عقول الجماهير وقلوبها، وتتصل

---

(12) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص 54.

بقضاياها الحية التي تجتذب مشاعرها وأحاسيسها واهتماماتها»[13].

ينطوي متن السيد، من زاوية أخرى، على وضوح في النظر حيال قضية العقلانية والعاطفية، وإزاء التفصيل أو الإجمال أو التحليل والبساطة، وهو يناقش مراتب الخطاب الإسلامي ومستوياته. فليس مطلوباً في هذا المقام تحديد قاعدة واحدة لهذه الفئة أو تلك، وقد تمَّ تفسير ذلك بكون «الانجذاب للإثارات العاطفية قد يحصل لدى النخبة كما يحصل لدى الجماهير، وهكذا بالنسبة إلى العقلنة، فقد تحتاج الجماهير في بعض الحالات إلى هدوء في الخطاب وإلى عمق في التحليل، لا سيما عندما لا تكون المسألة إثارةً في ساحات الصراع، لأن هناك فريقاً يحاول أن يقنع الجماهير بطريقة أخرى في الاتجاه المضاد للاتجاه الإسلامي. لذلك، فإن من الطبيعي أن تدرس الأسلوب الذي تنفذ من خلاله إلى عقول الجماهير في العمق، حتى تغلق الطريق على الفريق الآخر الذي يحاول أن يستخدم كثيراً من المفردات المتصلة بالواقع الجماهيري.». ففي الإجمال، ليست المسألة أن للنخبة خطاباً «لا يقترب من خطاب الجماهير»، بل، خلافاً لما يعتقد، يمكن أن تعيش النخبة عقلية الجماهير في بعض أوضاعها، وأن تعيش الجماهير عقلية النخبة في بعض مواقعها. لذلك، «لا بد للخطاب الإسلامي من أن يبقى في دراسة ميدانية لا تحدّق في المستوى الثقافي للإنسان الذي يخاطبه فحسب، ولكنها تحدّق بكل مفردات الواقع التي قد تحول المثقف بدوياً في مشاعره وأحاسيسه، وقد تحول البدوي مثقفاً في بعض منطلقاته في الحياة».

تأسيساً على فكرة النفاذ التي يجب أن تسِم الخطاب الإسلامي، حصر سماحة السيد ضرورة توفر سمتين أساسيتين لازمتين للتفاعل والتأثير في الخطابات المعايِشة للإسلاميين، والمتناظرة معهم، فسواء تعلّق الأمر بـ «العلمانيين» العرب، أو ب»العروبيين»، أو بـ «اللادينيّين»، يُشترط من الخطاب الإسلامي أن يكون، شكلاً، قادراً على النفاذ إلى قلوب الناس وعقولهم، وذلك «باختيار الكلمة الموحية، والأسلوب الطيب، والأجواء

التي تختزنها الكلمة والأسلوب، بحيث يمكن أن ينفتحا على مشاعر الإنسان وعواطفه..». علاوةً على أن «العقل قد يتعقد من بعض الأجواء، فلا ينفتح على الفكرة، وقد يرتاح إلى بعض الأجواء فيرتاح للفكرة إن للكلمة والأسلوب والجو دوراً كبيراً في الخطاب الإسلامي..».

تلك هي السمة الأولى اللازمة لتمكين الخطاب الإسلامي من النفاذ إلى قلوب الناس وعقولهم. أما السمة الثانية، فتتعلق بمضمون الخطاب الذي يجب أن يكون عقلانياً، أي منتصراً للعقل ومستلزماته..

وتجدر الملاحظة إلى أن تركيز سماحة السيد لم يتوقَّف عند سمتي الأسلوب والمضمون العقلاني، بل تجاوزهما إلى حضّ الخطاب الإسلامي على ضرورة وعي المفاهيم الإسلامية، «منفتحاً عليها في بساطتها وعقليتها، من دون الابتعاد عن العمق الذي يختزنها. إن الخطاب الإسلامي لا بدَّ من أن يطرح القضايا الإسلامية في الحياة في جانبها السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بحيث يشعر الإنسان الآخر بأنك تحدّثه عن حياته عندما تحدّثه عن الإسلام، وعن تطلعاته عندما تحدّثه عن أهداف الإسلام، حتى يشعر بأن الإسلام يحتضن إنسانيته وينفتح على كل القضايا..».

## سادساً: الخطاب الإسلامي وثنائية الانفتاح والانغلاق

تتكامل هذه النقطة مع ما سبقتها، لترسم صورةً عن رؤية السيد واجتهاداته الفقهية والفكرية حيال قضايا الخطاب الإسلامي وإشكاليات تنظيماته الحركية. والحقيقة أن قضية التعامل مع «الآخر»، المختلِف مع «الأنا» المسلمة في الدين والعقيدة، تُسائل الواقع الإسلامي، وتطرح على نخبه ودعاته ومناصريه العديد من من الاستفهامات ذات الطبيعة النظرية والعملية. لذلك، نقرأ في كتابات السيد نقاشات عميقة لثنائية الانفتاح والانغلاق المميزة للخطاب الإسلامي اليوم، أما مرجعية المتن، فهي آيات الله سبحانه وتعالى ذات العلاقة.

يخترق الخطاب الإسلامي بشكل عام تياران، يدعو أحدهما إلى

الانغلاق برفض «الآخر» الكافر، المختلِف في الدين والعقيدة، في حين يشدد الثاني على قيمة الانفتاح والتسامح، في الحدود التي لا تضرُّ بالشخصية الإسلامية ومصادرها الدينية والحضارية. فهكذا، يعتقد أنصار الخيار الأول [الانغلاق]، أن المقاطعة التامة للتيارات الكافرة أو الضالة، أو المختلفة من حيث الدين والعقيدة، هي الطريق المسلوك درءاً لكل ألوان «الموادّة» و«الموالاة» التي تنجم عن الانفتاح، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**لاَ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ**﴾ (آل عمران: 28)، أو كما جاء في الآية الموالية: ﴿**لاَ تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلاَ إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (المجادلة: 22).

يؤسّس دعاة الانغلاق رؤيتهم على فهمهم للآيتين أعلاه، وما ورد في أكثر من سورة في القرآن الكريم. فبالنسبة إلى هؤلاء، «لا مجال لأية علاقة عاطفية أو سياسية أو اجتماعية من قريب أو من بعيد، لأن ذلك يعني معنى من معاني المودة والموالاة»[14]. ويضيف أنصار اتجاه الانغلاق، وهم يؤكدون سلامة رأيهم، قائلين: «إن العلاقة السياسية مع هذه التيارات، تمثّل اعترافاً بشرعيتها كفريق سياسي في الساحة الإسلامية، فيما يوحيه ذلك بأن له الحق في المشاركة في تخطيط مستقبل البلد وإدارة شؤونه.. وهذا أمر غير جائز شرعاً، لأن الاعتراف بالخط الكافر أو المنحرف، لا يمثل أية شرعية إسلامية، بل هو النقيض البديهي لذلك..».

(13) خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص 55.

(14) السيد محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية بين الانفتاح والانغلاق، العرفان، المجلد 74، 1986، العددان 1 و6، ص6.

يترتب على الحجج أعلاه، أن الانفتاح غير مطلوب، لأن من شأن تحققه على صعيد الواقع أن «يفسح المجال للنفاذ داخل التيار الإسلامي، في عملية اختراق أمني أو سياسي، ما يهدد حركته بالخطر، ويعرّض أسراره للظهور، ومواقعه للاهتزاز، كنتيجة طبيعية لما يمكن أن يؤدي إليه انفتاح الآخرين على الساحة الإسلامية، من خلال علاقاتهم التحالفية بالحركة المهيمنة عليها». غير أنّه في المقابل، تمثل المقاطعة «حاجزاً نفسياً يمنع من الانفتاح، وسداً سياسياً يمنع من الاختراق، وحركةً مضادةً تدفع إلى المواجهة وتؤكّد التحدي وتفرض الحذر».

وينحى مناصرو تيار الانغلاق منحى آخر في تبرير موقفهم من الانفتاح على «الآخر»، كقولهم إن العلاقة مع هذه التيارات [الانفتاح عليهم]، قد «تساهم في إضلال الجماعة المسلمة، فيما يفرضه ذلك من إسقاط الحواجز النفسية التي تحجز المسلمين عن التأثر بهم، وإفساح المجال للأجواء الحميمة التي قد يعيشونها من خلال الأساليب الخادعة الساحرة التي يستخدمونها معهم، وتوجيه الأنظار إلى الإيجابيات المثيرة فيما تمثله مواقع اللقاء بهم، ما يؤدي بطريقة أخرى إلى إمكانية النفاذ إلى قناعاتهم، وإلى نجاح عملية التضليل والاحتواء الفكري، والعمل لأوضاعهم ومواقعهم الخاصة والعامة».

تُقابِل وجهةَ نظر أنصار الانغلاق [التيار الإسلامي الأصولي] وجهة نُظر مغايرة من حيث المنطلقات والأبعاد، وكما استند الرأي الأول إلى مصادر إسلامية [نصوص قرآنية]، اعتمد الفريق الثاني الأساس المرجعي نفسه، بل إن دعاة الانفتاح قاموا بمُحاجَجة مؤيدي الانغلاق استناداً إلى العناصر الناظِمة لوجهة نظرهم. وقد تمَّ التشديد، في هذا السياق، على مقولتي «الموادة»، بحسبها نوعاً من العاطفة القلبية الحميمة العميقة المتمثّلة بالإخلاص الروحي النابع من اللقاء الداخلي في الفكر والروح والعاطفة، و«الموالاة»، بحكمها تمثل الصلة الواقعية المتحركة في خط الطاعة والاتباع والاندماج بالآخر على مستوى الانتماء والإخلاص.

فهكذا، يردّ أنصار الانفتاح على قضية «الاعتراف بالتيارات

اللاإسلامية «ـ التي لا شرعية لها في حساب الفكر الإسلامي وشريعة الإسلام ومنهجه في الواقع وفي الحياة ـ «حكاية لا معنى لها، لأن هناك فرقاً بين الاعتراف بوجود الفريق الآخر على الأرض كفريق فاعل في الساحة، فيما تفرضه الظروف له من موقع، ما يفرض على الآخرين الصراع معه في مواقع الصراع، والتنسيق معه فيما لا يضرُّ بالساحة، أو فيما يلتقي مع مصلحتها لحساب المسلمين في مجالات التنسيق، وبين الاعتراف بشرعية وجوده فيما يحمل من مضمون فكري وخط عملي وحركة هادفة.»[15]. ثم إن القول بإمكانية حصول سلبيات نتيجة الانفتاح، قضية مردود عليها، ولا سيما من زاوية أن التعامل مع الآخر يُفضي إلى مخاطر على أسرار الواقع الإسلامي ومواقعه وحركته، تحديداً من زاوية الاختراق. لذلك، فليس مطلوباً رفض «الآخر» والممانعة في التعامل معه جملةً وتفصيلاً، وإنما الانتباه إلى ما قد ينجم عن هذا الانفتاح، ومعرفة الحدود والسبُل التي تضمن الاستفادة منه دون تعرّض «الأنا» لأضرار ناجمة عن عُسر الفهم وسوء التقدير. . أي أن المبدأ هو الانفتاح، ودرء المخاطر ضرورة ملازِمة له.

والحقيقة أن لسماحة السيد رؤيةً واضحةً في ما يتعلَّق بهاجس «إضلال المسلمين»، نتيجة انفتاحهم على سواهم من غير المسلمين، فقد وضَّح ذلك بقوله: «أما إضلال المسلمين، فيما قد تفتحه العلاقة من نوافذ لهؤلاء على الجماعات الإسلامية، فهذا موضوع لا تفرضه طبيعة المسألة، بل يفرضه التساهل في تحريكها، وعدم الحذر في تنظيمها، لأن من الأمور البديهية في العمل السياسي لأية حركة إسلامية، أن تقوم بتحصين الساحة الداخلية بالإيمان والوعي والمعرفة والأساليب الخادعة والخطط المعتادة والحركات المشبوهة والشخصيات القلقة والظروف الخطرة، وما إلى ذلك مما يساهم في عملية التضليل واهتزاز المواقع. . وإذا استكملت الحركة الإسلامية ذلك كله، فلا مجال

(15) السيد محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية بين الانفتاح والانغلاق، مصدر سابق، ص 9.

بعدها لأي تضليل أو تحريف، أو لا أقل من تخفيف الخطر في حدوث ذلك كله..»[16].

والحقيقة، إذا نظرنا إلى ثنائية «الانغلاق والانفتاح» من زاوية السلبيات والإيجابيات، وسعينا إلى إقامة موازنة بين الحالتين بالنسبة إلى المسلمين وحركاتهم في الواقع، فقد يحدو بنا ذلك إلى ترجيح روح الانفتاح على منحى الانغلاق. فمن المؤكَّد أنَّ رفض التعامل مع «الآخر»، واستبعاد التنسيق معه والتفاعل مع ما قد يكون مشتركاً وجامعاً، يُفضي إلى عزلة الإسلاميين وحركاتهم عن «تيار الأحداث بشكلٍ مباشر، وإلى عدم الاطّلاع على كثير من خلفياتها التي قد يتوقف عليها الوصول إلى بعض النتائج العملية على صعيد الهدف.. كما أن الآخرين سوف يستفيدون من كل النشاطات الجهادية والسياسية التي تتحرك في الخط السياسي الذي يتحركون عليه، لأنهم هم الذين يحركون الساحة فيما يوحون به، وهم الذين يجنون ثمارها، بينما يبقى التيار الإسلامي بعيداً عن مجرى الأحداث..».

ويؤسس سماحة السيِّد خلاصته هذه على أمثلة مما لاحظه مجسَّداً في واقع المسلمين، حين أشار إلى أنَّ هناك بعض «الأحداث الكبيرة التي أبلى فيها المجاهدون المسلمون بلاءً كبيراً في مواجهة القوى الاستعمارية والصهيونية، ولكن النتائج السياسية كانت في مصلحة قوى محلية وإقليمية ودولية أخرى، حاولت أن تطرح الشعارات المضادّة لتلك القوى، ما جعلها تعرف كيف تستفيد من جهاد المجاهدين من دون أن تقدم شيئاً ذاتياً في هذا الاتجاه، وقد يؤدي هذا الواقع إلى أن يتحوَّل التيار الإسلامي إلى أداة ناجحة للتيارات الأخرى في سبيل تحقيق كثير من الأهداف العامة، من دون أن يحصل على شيء منها، تماماً كشرطي المرور الذي يوحي إلى الجميع بالتقدم ويظل واقفا مكانه..».

علاوةً على سلبيات الانغلاق أعلاه، تنطوي قيمة الانفتاح على

---

(16) السيد محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية بين الانفتاح والانغلاق، مصدر سابق، ص 11.

مجموعة من الإيجابيات لمصلحة التيار الإسلامي، يمكن إجمالُها في التالي:

● يُتيح الانفتاح للحركة الإسلامية إمكانية «الاطلاع على الواقع السياسي من الداخل لا من الخارج»، أي يسمح لها بالنفاذ إلى العمق لا البقاء في السطح. فمن المعروف أن الممارسة أو الفعل من داخل المؤسسة، يمُدُّ صاحبها بمعطيات أكثر وأعمق من تلك التي تكون في حوزة من يظل خارج المؤسسات. فمن الملاحظ ـ يشدّد السيد ـ «أن الدخول إلى النادي السياسي الذي تتحرك فيه الأحزاب والهيئات المتنوعة، يجعل إمكانية الاطلاع على خلفيات اللعبة السياسية وآفاق العمل السياسي أكثر واقعيةً، ويحقق للعاملين ثقافةً عميقةً شاملةً، لأن الكثير مما يثار داخل الكواليس، لا يسمح بالإعلان عنه في الخارج، وبذلك يمكن التحقيق لأية عملية سياسية ثورية من موقع العمق الواقعي للخطة، لا من مواقع السطح الظاهر للأشياء..».

● يسمح الانفتاح ـ وهذه إيجابية أخرى من إيجابياته ـ بـ «إمكانية النفاذ إلى عمق التيارات الأخرى من خلال الساحات المفتوحة التي يفرضها اللقاء على أكثر من صعيد، ما يسهِّل عملية الاحتواء لدوائرها المتحركة من جهة، أو التأثير في قراراتها من جهة أخرى، أو التخفيف من مشاكل سلبياتها من جهة ثالثة..»[17]. فهكذا، يمكِّن الانفتاح الحركةَ الإسلامية من الانخراط في العمل، والتفاعل مع «الآخر» بعيون مفتوحة، ودراية وافية لدوائر العمل وملابساته، وهو ما لا تقدر عليه إن بقيت سجينة الانغلاق والتقوقع على الذات، ونبذ فكرة التفاعل مع «الآخر».

● تتجسَّد الإيجابية الثالثة في قدرة الانفتاح على تمكين شعارات الحركة الإسلامية من الاحتكاك بشعارات غيرها من التيارات، كما يسمح لها بالتدافع

---

(17) السيد محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية بين الانفتاح والانغلاق، مصدر سابق، ص 12.

والتناظر معها، الأمر الذي يتيح للمسلمين إمكانية إبراز حيوية شعاراتهم، والسعي إلى إقناع التيارات الأخرى بجدواها وصدقيتها. لذلك، يؤكِّد السيد أن «الحضور في الساحة مع الآخرين، يفسح المجال لذلك كله، ويفوِّت الفرصة على الخطَّة التي تعمل على عزل الإسلام عن الساحة..».

● لعلَّ من الإيجابيات القويَّة لميزة الانفتاح، مساعدة الحركة الإسلاميّة على «إبعاد الإسلام عن الدائرة الطائفيَّة التي يراد حبسُها في داخلها، وتحويلها إلى حالة عشائرية مختنقة بالمشاعر والأحاسيس العدوانية الضيقة..». إن حجة سماحة السيد في هذه النقطة بالذات، هي أن «دخول الإسلام إلى الساحة التي تنفتح على الواقع السياسي من خلال إيجابياته السياسية وخططه الواقعية، يفوِّت الفرصة على هؤلاء، ويفسح المجال للفكرة الإسلامية الشاملة التي تؤكِّد الوحدة من خلال الفكر، والتفاهم من خلال الحوار، والتسامح من خلال الانفتاح، والحرية والعدالة من خلال الخطة السياسية الاجتماعية الواسعة». وهكذا، نجد في «الانفتاح على الحركات السياسية والواقع السياسي، والنفاذ إلى عمق الساحة، انطلاقةً إسلاميةً في ساحة الحياة، لا تختزن من السلبيات، بقدر ما تختزن من إيجابيات..»[18].

## سابعاً: الحركات الإسلامية والحاجة إلى النقد الذاتي

تعرَّض السيد، في سياق معالجته التجديدية لما يجب أن يكون عليه خطاب الحركة الإسلامية، إلى المراجعات النقدية اللازمة لتطوير أداء هذه الحركات وتعميق رؤاها، لتغدوَ قادرةً على إيصال رسائلها إلى أكبر قاعدة ممكنة من المسلمين، في واقع يموج بالتحوّلات والتغييرات. وكما سبقت الإشارة في إحدى مقاطع هذا البحث التوضيحي لاجتهادات سماحة السيد، تم «التشديد في أكثر من مقام على قيمة العقلانية وضرورة تظهيرها في خطاب الحركة الإسلامية وممارسة تياراتها. فهكذا، تمَّ الردّ على من

---

(18) السيد محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية بين الانفتاح والانغلاق، مصدر سابق، ص13.

يعتقد أن الثورة حماس وانفعال وفوضى، وأنها «عملية تفجير غيظ وتنفيس عقدة»، بالقول إنها «عقل قبل أن تكون انفعالاً، فالانفعال ضعف، والذي يعيش هذه الحالة، لا يستطيع أن يركز وعيه في الواقع العملي، أو أن يخطط ويدرس الظروف الموضوعية لهذا الواقع. .»[19]. لذلك، فالمطلوب من الخطاب الإسلامي، اعتماد قدر من الرشد السياسي في الردّ على من يعلنون عليه حرباً بأسلحتهم وإعلامهم، ويوظفون ما بحوزتهم من وسائل سياسية وعسكرية. . إن علينا، يشدد سماحة السيد، أن «نواجه حربهم لا بالصراخ، بل بالتخطيط. . واليوم وفي المستقبل، نحتاج إلى عقل عميق واسع ومنفتح على الله. . لذا ربّوا عقولكم وأنفسكم على الصبر. .».

تعدَّدت مداخلُ النقد الذاتي اللازم لإصلاح الحركة الإسلامية، خطاباً وممارسةً، فمن جهة أولى، يتوجب عليها مراجعة حساباتها، بتشخيص نقدي لنقاط ضعفها في داخلها، أي الكامنة في ذاتها، قبل التصدي لتلك المرتبطة بمحيطها الدولي والإقليمي. . والحال أنَّ ذلك ما لا نلمسه في واقع الحركات الإسلامية، حيث «ضخَّمت لنفسها إحساسها بنفسها، ففقدت وضوح الرؤية للأشياء، أو أنها عاشت عبودية الشخصية في قيادتها، فتحوَّلت إلى وضع يقدس فيه خطأ الشخص أو القيادة. لذلك، نتصوَّر أن على الحركات الإسلامية، سواء في لبنان أو في العراق أو في الجزائر أو في مصر أو في تونس أو في إيران أو في تركيا، ألا تُصاب بمرض تقديس نفسها، لأنها ليست معصومةً في قراراتها.»[20].

وأضاف السيد مشدداً على خطورة هذه الآفة على خطاب الحركات الإسلامية وطبيعة أداء تياراتها، قائلاً: «إن مشكلتنا في كثير من الحركات الإسلامية، أنها تُصاب بوثنية الشخص أو الحزب أو الحركة، بحيث تمنع من الحوار الموضوعي أو النقد الموضوعي في داخلها، حتى يصبح

---

(19) السيد محمد حسين فضل الله، بيّنات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، دار الملاك، 1999، ص 38.

(20) السيد محمد حسين فضل الله، بيّنات، مصدر سابق، ص 41.

القياديون، سواء في أعلى الهرم أو في المواقع المتدرجة، يصبحون عند أنفسهم وأتباعهم فوق النقد، وهذا مرض خطير مميت، قتل الكثير من القيادات قبل أن تموت، وقتل الكثير من الأحزاب..».

لذلك، نراه، أي السيد، يشدِّد على أمثلة واقعية من نماذج من الحركات الإسلامية في كل من الجزائر، ومصر، وحزب الرفاه في تركيا، علماً أن حديثه يرجع، في هذا السياق، إلى العام 1999. والحقيقة أن سماحته لم يتوقف عند تقديم عيِّنات من الحركات الإسلامية للتدليل على ضرورة تبني قيمة النقد الذاتي في ثقافتها وممارستها، بل وجه دعوةً إليها للدخول مباشرة في «نقد ذاتي موضوعي، تستطيع من خلاله أن تعرف أخطاءها، وتتعرَّف مواقع الضعف والقوة فيها، على أساس الواقع الداخلي أولاً، وعلى أساس المتغيرات السياسية الدولية والإقليمية»، دليل سماحته في ذلك، ما ورد في الحديث النبوي الشريف: «**حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوها قبل أن توزنوا**».

## ثامناً: مستقبل الحركات الإسلامية؟

تعتبر قضية النظر إلى مستقبل الحركات الإسلامية، من الأهمية بمكان في فهم قدرة الإسلام والمسلمين، على التناظر إيجاباً مع ما يعتمل داخل العالم، والتأثير في نسيج مجتمعات الدائرة العربية والإسلامية. ويلحظ قارئ متن كتابات سماحة السيد، مدى روح النسبية المستبطنة فيها في نظرته إلى مصادر إعاقة الحركات الإسلامية، وطبيعة تأثيرها في قدرتها على الفعل في واقعها ومحيطها الإقليمي والدولي. لذلك، نراه يشدِّد على أنَّ «مشكلة الحركات الإسلامية التي جاءت إلى الساحة متأخرةً، بعد أن استكملت ساحات الكفر والاستكبار بناء قواعدها وتقوية مواقعها وامتداد أفكارها وثقافتها وسياستها واقتصادها، أنها جاءت والساحة مملوءة بكل الألغام التي وضعها الآخرون، فكان التخلف، وكان دخول الاستكبار العالمي الذي سيطر على الأمة..». لذلك، خلُص إلى القول: «عندما دخلت الحركات الإسلامية الساحة،

بدأت في الصراع الثقافي والسياسي والاجتماعي، والذي تحوَّل في مكانٍ هنا ومكانٍ هناك إلى صراع أمنيٍّ عسكريّ. ومن الطبيعي أن الحركة التي تولد في قلب الصراع والتّحديات، وفي واقع يحيط به الأعداء من كل جانب، لا بد لها من أن تعيش بعض الصعوبات في بناء ذاتها وتركيز قواعدها، وإن الواقع الذي قاطعته هذه الحركة، يعيش الفوضى في أفكاره والكثير من الأوضاع الثقافية التي تقتحم عليه قلبه وعقله وحياته، وهذا الأمر أدى إلى أن تعيش كل حركة إسلامية مشاكلها الخاصة، وتنتج لنفسها مفاهيمها الخاصة..»[21].

يدعو السيد، من زاوية أخرى، إلى ضرورة تسليط الضوء على داخل الحركات الإسلامية، وما ينظُم سلوك مكوناتها الجماعية، حيث لاحظ أنها «لم تستكمل بعد نضوجها، ولم تستكمل بنيانها الثقافي.. ولهذا، فإنها قد تكون في موقع متقدم سياسياً، ولكنها في موقع متخلف ثقافياً واجتماعياً»، ليضيف: «وقد نجد بعض الحركات الإسلامية تعيش نوعاً من التخلف في فهم النص الشرعي، بحيث يحمل الكثير من أفرادها الشعارات الإسلامية، ولكنهم لا يطبِّقون الإسلام في علاقاتهم مع بعضهم البعض ومع الآخرين..». لذلك، لم يتردَّد سماحته في دعوة الحركات الإسلامية إلى أن «تعطي وقتاً من أجل البنيان الداخلي وتصحيح المسار، وتعميق المفاهيم وتقويمها، حتى تكون حركةً واعيةً في الجانب الثقافي والسياسي والاجتماعي والجهادي. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لا بد لهذه الحركات الإسلامية من أن تدخل في حوار مع بعضها البعض، من أجل التمهيد لخطة تصل بها إلى نوع من الوحدة، أو على الأقل من التنسيق فيما بينها، بحيث تتوازن في علاقاتها مع بعضها البعض وتتكامل وينصر بعضها بعضاً.»[22].

تعرَّض سماحة السيد، في المصبّ نفسه، إلى موضوع دقيق وحسَّاس في الآن نفسه، يتعلَّق بعلاقة الحركات الإسلامية بالأنظمة

---

(21) السيد محمد حسين فضل الله، بيّنات، مصدر سابق، ص 45.

(22) م.ن، ص 46.

السياسية. ففي تقديره، تبدو المشكلة في طبيعة هذه العلاقة، حيث ترفض النظم الحاكمة «أيَّ تحرك سياسي إسلامي، لأن الأنظمة التي صنعتها أمريكا وتشرف عليها في الوقت نفسه، وظَّفتها لتجارب الإسلاميين في بلادهم، وقد طرحت هذه الأنظمة شعاراً مفاده أن لا مجال لدخول الدين في السياسة..». لذلك، يمنع الحكام «إعطاء الرخصة لأيِّ حزب إسلامي أو حركة إسلامية..». ليخلص بعد ذلك إلى «أن المشكلة ليست مشكلةَ الحركة الإسلامية، بل مشكلة الأنظمة التي تضطهد الحركات الإسلامية وتمنعها من ممارسة دورها الطبيعي والشرعي في العمل السياسي، كما هم الآخرون الذين يعملون على أساس ممارسة دورهم في العمل السياسي...»، بل إن سماحته نظر إلى توتر العلاقة بحسبه سلوكاً مستمراً ودائماً في علاقة الأنظمة السياسية بالحركات الإسلامية، حين قال: «إن هذه المشكلة سوف تبقى مع الأنظمة، سواء اعتدل الإسلاميون أو تطرفوا، لأن القضية هي أنهم يعتبرون أن في طرح الإسلام، ليكون قاعدةً للفكر والعاطفة والحياة، تطرفاً وتعصباً وما إلى ذلك. ومع ذلك، نعتقد أن الإسلام الحركي قد خرج من القمقم، ولن يستطيع أن يعيده إلى القمقم لا رجال الأنظمة، ولا وعّاظ السلاطين الذين يعملون دائماً من أجل أن يبرروا لأنظمة الظلم ظلمها، ولمواقع الاستكبار استكباره..»[23].

يخلُص قارئ متن كتابات سماحة السيد، إلى مدى سِعة رؤيته في تبسيط واقع الحركات الإسلامية وتحليلها، كما يلمس عمق نظره وهو يفكّك خطابها، وآليات اشتغالها، والأكثر، يقف عند قوّة عناصر المعالجة حين يبيّن مواطن القصور في تفكيرها، وضعف المقولات التي تنظُم علاقة بعض تياراتها بـ «الآخر» غير المسلم، أو نظيراتها من الحركات الإسلامية. والحقيقة، أن متنه لا ينطوي على حصافة المحاجة والإقناع من داخل المنظومة الإسلامية فحسب، بل يتعداه إلى اعتماد قدر كبير من الجرأة في الكشف عن مظان العطب والإعاقة في سلامة جسم الحركات،

(23) السيد محمد حسين فضل الله، بينات، مصدر سابق، ص46.

وكفاءتها في الذهاب بعيداً في إبلاغ رسالة الإسلام في شؤون الدنيا وأحوال المسلمين. ونميل إلى الاعتقاد أنّ ما شملته دعوته من تحليل ونقد واقتراحات، يشكّل برنامجاً متكاملاً لما هو مطلوب فعله من قبل الحركات الإسلامية المعاصرة، ولا سيّما من زاوية الانفتاح، والعقلانية، والتسامح، وفهم مجريات حياة الناس وتفاصيل أوضاعهم. ثم إن قيمة متن سماحته، وتحديداً من زاوية موضوع الحركات الإسلامية والمهام المطروحة عليها، ينير الطريق للأخذ بناصية الوسطية، ويحفّز على الانتصار لتفكيرها، ولعل هذا ما تحتاجه الحركات الإسلامية اليوم، ويتوجّب عليها السير على هديه.

# حقوق الإنسان

محمد مالكي

كاتب مغربي، أستاذ جامعي في العلوم السياسة

حظيت حقوق الإنسان بحيّز مهم في كتابات آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله(رض)، سواء من حيث تحديد معناها ودلالاتها، أو من حيث أنواعها وأصنافها، أو من زاوية الحدود التي تمتد إليها ولا يحق تجاوزها. ومن يفحص متن المتوفَّر من هذه الأدبيات، يلحظ اتساع آفاق المعالجة، وعدم انحصارها في التأصيل الإسلامي لحقوق الإنسان، وإنما تجاوزته إلى مناقشة حال هذه الحقوق في الفكر القانوني والسياسي الغربي.

## أولاً: حول مفهوم حقوق الإنسان

حدَّد السيد محمد حسين فضل الله مفهوم حقوق الإنسان، بقوله: «أكد الإسلام حرية الإنسان أمام العالم وفق قاعدة: «**لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً**»، أو متى «**استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً**»، مشيراً إلى أن «الإبداعات الكبرى للبشرية، إنما تنطلق من احترام حرية الإنسان في المعتقد والتفكير والاقتناعات، وكذلك في إعطائه حقه وفرصته في التعلم وفي الحياة الحرة الكريمة، وفي احترام حقوق المرأة، وفي رفض استعباد البشر والعمل على إنهاء مسألة الرقّ، وكذلك في عدم التضييق على البشر وتعذيبهم وسجنهم دونما وجه حق، وفي إفساح المجال للأفراد والجماعات لكي يعبّروا عن اقتناعاتهم ومواقفهم بالأساليب الحضارية، بعيداً عن ضغط الضاغطين وتعسف المتعسفين...»[1]. بيد أن الإسلام نبّه، من جهة أخرى، إلى عدم اختصار مفهوم حقوق الإنسان في التشريعات والمفاهيم التي تقدم كنموذج قيمي في ساحة القيم العالمية، وهو ما جعله يمزج بين «مفهوم

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله، المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان [حوار]، 30 ذو القعدة 1425هـ/ 11 كانون الثاني ـ يناير 2005.

حقوق الإنسان وحقوق الأمة، على أساس أن القيم تحتاج إلى نظامٍ يحميها، وإلى قوةٍ للعدل تدافع عنها»[2].

يربط السيد محمد حسين فضل الله، في سياق تحديده مفهوم الحرية وحقوق الإنسان في الإسلام، بين الحق الذي يسعى الإنسان إلى حيازته، وبين إنسانيته بحسبه مخلوقاً في هذا الكون. فأن يكون لك «عقل ولك روح ولك قلب ولك جسد ولك أرض تتحرك فيها، فمن الطبيعي أن يبحث عقلك عن حقه من حيث يبحث عن مسؤوليته. . .»[3]. غير أن الحق اللصيق بإنسانية الفرد والجماعة، لا يستقيم دون صنوِه ورديفه الواجب: «الحق يجتذب الواجب، لأن معنى أن يكون للإنسان حق، معناه أن تنفتح على إنسان هنا يعيش حقه ويطلب حقه من الناس كلهم»[4].

يعيش الحق إذاً ملازِماً للواجب، ويتعايش معه معضِّداً ومكملاً له. ولعله، بهذا المعنى، ممارسة للإنسانية «الممتدّة في كلّ الأعراق والألوان والقوميات والمواقع». لكن من أين يتدفق منسوب الحق، وما هو مصدره أو مصادره؟ أو بتعبير «السيد محمد حسين فضل الله»: «من أين يكون لي حق عليك أو يكون لك حق علي؟ من الذي يقرر الحق، ومن الذي يقرر الواجب الذي هو حق في جانب آخر؟ من الذي يقرره، بحيث يشعر الناس أن عليهم أن يستجيبوا له، انطلاقاً من أنه صاحب القرار في وعيهم، أو أصحاب القداسة فيما يتمثلونه من الرموز المقدَّسة التي يخضعون لها»[5]. إلى جانب ثنائية «الحق/الواجب»، يتساءل العلامة «فضل الله» عن مصدر الحق نفسه، أي عن طبيعته، حيث تتباين آراء الكثيرين، وتتباعد في تحديد منابع الحقوق، فمنهم من أوعزها إلى الثورة الفرنسية، وبعضهم أرجعها إلى الأمم المتحدة، ومنهم من رأى أن

(2) السيد محمد حسين فضل الله، المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان.

(3) السيد محمد حسين فضل الله، مفهوم الحرية وحقوق الإنسان في الإسلام، محاضرة ألقيت في مركز الإمام الخميني الثقافي (بئر العبد)]، بتاريخ 10 كانون الأول ـ ديسمبر 1992.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

«حقوق الإنسان رد فعل لواقع عاشه الإنسان في الغرب، في الوقت الذي كان الشرق يغفو في سباته وفي تخلفه وفي جهله، هل هي هدية الغرب للعالم، أو ماذا هناك؟»[6].

نقرأ جواباً رافضاً لمثل هذا الظن، فالسقوط السياسي للعرب ـ المعبَّر عنه أعلاه بـ «السُّبات، والتخلف» ـ تولَّد عنه سقوط نفسي، جعل الكثير منا يعتقد أن الغرب هو صانع حقوق الإنسان، والحال أن التاريخ يُكذِّب هذا الاعتقاد.. فالديانات التوحيدية الثلاث تحدثت عن حقوق الإنسان، الأمر الذي لا نجد إقراراً به في صكوك حقوق الإنسان المنبثقة من فلسفة الغرب، ومواثيق مؤسساته الدولية. فهكذا، وبعد تشديد العلامة فضل الله على قيمة حركة الفكر الإنساني في الغرب، ودوره في إغناء مفهوم حقوق الإنسان وتأصيله، أثار قضيةً على درجة بالغة من الأهمية، تتعلَّق بعدم وجود «موطن للثقافة»، كما أن ليس للمبادئ موطناً». فـ «المبادئ لا يمكن أن تكون مواطنة لأرض معينة أو لجماعة معينة، قد تنطلق من فكر إنسان، ولكنها تعيش شموليتها الإنسانية من خلال شمولية آفاقها ومفرداتها. وهكذا الثقافة، لا تخضع للجغرافيا ولا تخضع للحواجز، ونحن كنا ولا نزال نقرأ «**اطلب العلم ولو في الصين**»، ما يعني أن العلم ليس له وطن وليس له مكان «**الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها أخذها**»[7].

يُفهم إذاً، أن الشائع من القول إن الغرب مصدر حقوق الإنسان، هو أمر مردود عليه، وأن القضية كونية بطبيعتها، وليست من صنع ثقافة أو حضارة بعينها. ثم إن الإسلام الذي استنكف الغربيون عن الحديث عن الحقوق والحريات في نصوصه، ميال، بطبيعته، إلى الانفتاح ومشجّع عليه. بهذا المعنى، يقول العلامة فضل الله: «الإسلام يريد أن يعقلن ويُعلمِن ـ إذا صحَّ التعبير ـ الخلاف الفكري، ليقول: إنك عندما تطلق

---

(6) السيّد محمد حسين فضل الله، مفهوم الحرية وحقوق الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، 10 كانون الأول 1992.

(7) المصدر نفسه.

الفكرة في الهواء الطلق، فقد تكون الفكرة فكرةً لا تملك عمق الحقيقة، وقد يلتقطها من لا يستطيع أن ينفذ إلى العمق ليعرف طبيعة الحق والباطل فيها، وبذلك تسيء إلى الناس. لذلك، من حقك أن تفكر، ومن حقك أن يستمع الآخرون ممن يملكون العلم إلى فكرك، ومن حقهم أن يناقشوك.. ونحن نعرف في تاريخنا الإسلامي، أن الإمام جعفر الصادق(ع) كان يستقبل رجال الفكر الذين يثيرون الشبهات في العقيدة، ويثيرون الشبهات في الشريعة، كان يستقبلهم ليناقشهم وليحاورهم بكل رحابة صدر في المسجد الحرام إلى جانب البيت الحرام...»[8].

## ثانياً: نقد مفهوم حقوق الإنسان في الصكوك الدولية

تأسيساً على ما سبق ذكره، نقرأ في متن كتابات العلامة فضل الله(رض) نقداً عميقاً لمفهوم حقوق الإنسان، كما تم تأصيله في الصكوك والمواثيق الدولية، وهو في الواقع نقد ينهل مصادره من الشريعة الإسلامية ومظانها. ينطلق النقد من طبيعة المفردات المتضمّنة في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»[1948]، وهي كثيرة، بيد أن متن العلامة توقف عند أكثرها أهميةً في تقريب صورة الإسلام لقضية حقوق الإنسان. فمن المفردات موضوع النقد، ما يتعلق بـ «حرية الرأي»، التي وردت مطلقةً في الشرعة الدولية، خلافاً لمنطوق معناها في الإسلام، حيث تكون للحرية حدود يرعى الإسلام ذاته عدم المسّ بها، أو الإساءة إليها باسم حرية الرأي والقول والتفكير. ويسرد العلامة فضل الله في هذا السّياق أمثلةً، منها ما يتعلّق بالمقدّسات، مشيراً إلى كتاب «آيات شيطانية» لسلمان رشدي، الذي تعدى، باسم حرية الرأي، على شخصية الرسول(ص)، مستعملاً مفردات وتعابير أساءت إلى مقدسات الإسلام. لذلك، نراه يقول: «لكن عندما نلاحظ أن هناك كتباً كثيرةً تنشر في كل يوم في العالم، وهي تنتقد الإسلام؛ تنتقد فكره في العالم الإسلامي لا في العالم غير الإسلامي، ولم تصدر هناك أي فتوى بقتل أو ما أشبه

---

(8) السيد محمد حسين فضل الله، مفهوم الحرية وحقوق الإنسان في الإسلام.

ذلك، عندما تكون المسألة مسألة النقاش الفكري. لكن أن يأتي إنسان ليسخر من النبي، أو ليتهم نساء النبي بأشياء مثيرة للخزي في المسائل التي تمسُّ الشَّرف وما إلى ذلك؛ هل هذا حرية فكر؟»[9].

وفي السّياق نفسه، تنقد منظومة مؤسسات حقوق الإنسان، ولا سيما لجان الأمم المتحدة، التي ما انفكت تصدر اتهامات لهذه الدولة أو تلك، بخصوص انتهاكها لحقوق الإنسان، حجته في ذلك، أن «لجان حقوق الإنسان لا تملك قاعدةً واضحةً في ما يمكن للإنسان أن يحكم عليها أو يحكم لها، لأنها تتنوع في خلفياتها، حتى إننا نعرف أن هناك لجاناً لحقوق الإنسان تشتغل كجهاز من أجهزة المخابرات المركزية الأمريكية، كما أن هناك لجاناً لحقوق الإنسان تشتغل كجهاز من أجهزة المخابرات الأوربية المتنوعة»[10].

بيد أن النقد لا يعني الرفض المطلق لمثل هذه اللجان، لأن مقابل الأدوار التي تقوم بها لصالح جهات معينة غير محايدة، تقدم في الوقت نفسه خدمات في مجال الكشف عن المظالم، والمساس بالحقوق، وانتهاك الحريات الفردية والجماعية. لذلك، نراه يقول: «نحن نلاحظ مثلاً أن لجان حقوق الإنسان أثارت الكثير من القضايا الإنسانية في هذا المجال أو ذاك المجال، فنحن لسنا ضدها بالمطلق، لكن علينا أن نرصدها، أن لا نستسلم لبياناتها، لا بد أن نرصد حركتها؛ لماذا أثارت المظالم هنا ولم تثر المظالم هناك، لماذا ركزت على جانب انتهاكات حقوق الإنسان في هذه البلدة أو تلك البلدة؟! لا بد أن ندرس ذلك، لأننا قد نكتشف من خلال ذلك، الخط السياسي الذي يتحرك من خلال خطة الاستكبار العالمي لهذا البلد أو ذاك البلد، حتى نستطيع أن نفهم اتجاهات الخطوط السياسية أو الخطوط الأمنية في هذا المجال»[11].

---

(9) السيّد محمد حسين فضل الله، مفهوم الحرية وحقوق الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، 10 كانون الأوّل 1992.

(10) المصدر نفسه.

(11) السيد محمد حسين فضل الله، مفهوم الحرية وحقوق الإنسان في الإسلام.

ففي الواقع، يثير النقد أعلاه مفارقةً أساسيةً في الخطاب الدولي حول حقوق الإنسان، ولطالما تمَّ التعبير عن هذه المفارقة بـ «سياسة الكيل بمكيالين» التي تسِم الممارسة الدولية لمؤسسات النظام الدولي والقوى الكبرى على حدّ سواء. فكيف يفهم من يطالع السياسة الدولية، تركيز الإعلام الدولي على منطقة وتجاهله أخرى، على الرغم من تساوي المنطقين فيما تتعرض له شعوبهما من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان؟ فحين اشتدت أزمة البوسنة والهرسك، وتمَّ التنكيل بالمسلمين بغير حق، استمر الإعلام الدولي والمنظمات ذات الصلة بحقوق الإنسان، بمتابعة ما يجري في الصومال، دون إيلاء أوضاع المسلمين في منطقة البلقان ما يتطلبه من اهتمام..

لذلك، لم يتردد العلامة فضل الله في التشديد على أن «الإعلان العالمي هو اجتهاد من الذين وضعوه وليس قانوناً معصوماً»[12]، حجّته في ذلك، أن الحرية بما أنها في حاجة إلى أن تكون متناغمةً ومنسجمةً مع أحكام النظام القانوني السائد، تظل مقيدةً أيضاً بالنظام الأخلاقي السائد والمتوافق عليه بالتدرج والتراكم. وفي هذا السياق، تمّ استحضار مثال «العزوبة»، التي تعدُّ من حريات الأفراد نساءً ورجالاً، غير أن ممارستها لا تكون مطلقة، فهي مقيدة، بالضرورة، بالنظام الأخلاقي الذي تواتر العمل به من قبل المجتمع، فأصبح جزءاً من المنظومة الحاكِمة لسلوك أفراده وجماعاته. والأمر نفسه ينسحب على الإرث في طبيعة الأساس الشرعي لتوزيعه بين الذكر والأنثى، حيث ميَّزت الشريعة بين الرجل والمرأة، ليس بحسبهما غير متساويين، ولكن بحكم نوعية الواجبات التي أنيطت بالرجل تجاه المرأة والأطفال، ومن يدخل في حكم مسؤوليّته في الإعالة والكفالة.

لذلك، وضَّح العلامة فضل الله هذه القضية، بقوله: «أما مسألة الإرث، فقد تتصل بهذا الجانب، لأن مسألة الإرث في فلسفة التشريع

(12) راجع: حواراً مع العلامة فضل الله، بعنوان: حقوق الإنسان، خمسون عاماً على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

الإسلامي، تنطلق من أن الإسلام عندما أخذ من المرأة من جانب، أعطاها من الجانب الآخر. فالمرأة الزوجة تستحق المهر، ولا يجب عليها من ناحية الالتزام الشرعي أن تنفق على نفسها في البيت الزوجي، بل لا بد من أن ينفق الزوج عليها، ولا تتحمل مسؤولية الأولاد، بينما يتحمل الزوج مسؤولية الإنفاق عليهم وعليها. لذلك، في تنظيم الحياة الزوجية، أعطى الرجل زيادةً عن حصة المرأة، وأخذ منه لحساب المرأة والعائلة أكثر من ذلك...»[13].

والحقيقة، فقد تضمَّن المتن المحال عليه في هذا المقطع من معالجة العلامة فضل الله أمثلةً هامةً، كالكفر والارتداد الديني، والتبني في الإسلام، والزواج المدني، حيث تنطوي الشريعة الإسلامية على أحكام مميزة في تنظيم هذه القضايا الشائكة، التي تعدُّ المنظومة الليبرالية المؤسسة فلسفياً وتاريخياً على أصول المسيحية وأصولها التاريخية، متباينةً معها.. وحيث إن الشرعية الدولية لحقوق الإنسان [1948]، وما أعقبتها من صكوك واتفاقيات، تنهل من هذه المصادر، فإنه من الطبيعي أن يكون للمسلمين نظر مغاير عنها ومختلف مع مقاصدها وأبعادها.

نعثر في عناوين كثيرة من المتن المشكِّل لرؤية العلامة السيّد محمد حسين فضل الله(رض) لحقوق الإنسان، ما يسعفنا في استخراج أهم العناصر المميزة لنظرته الاجتهادية حيال هذا الموضوع. والواقع أنَّ حضور الاجتهاد في هذا المضمار، لا يتعلَّق بنقد فلسفة المنظومة الدولية لحقوق الإنسان فحسب، بل يطال نظيرتها من المواثيق الصادرة من قبل مؤسسات العرب والمسلمين. ففي سياق الإجابة عن رأيه في «الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان»، الصادر عن منظمة المؤتمر الإسلامي، كان جوابه: «إنني أعتقد أن حيوية الإسلام إنما هي في الاجتهاد. ولذلك، أعتقد أن الذين يعلنون شيئاً، فإن هذا الإعلان خاضع لاجتهاداتهم، فلا بد أن

(13) العلامة السيد محمد حسين فضل الله، حقوق الإنسان، خمسون عاماً على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ندرسه لنتأكد هل هو صحيح أو ليس صحيحاً»[14]. ففي نقده المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، يولي اهتماماً خاصاً للأصول الفكرية والمظان الفلسفية التي نهل منها واضعو هذه المواثيق أفكارهم، وهم ينسجون بنودها وأحكامها.

يمكن استنتاج أوّل عنصرٍ للنقد في «مادية» الفكر المستبطَن في هذه المواثيق، حيث ينطلق مناصرو «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، من أنَّ «الإنسان حرٌّ في حركته في الحياة، فليس لأحدٍ أن يفرض عليه أيَّ قيدٍ في شؤونه الخاصَّة ورغباته الشخصيَّة. فلا مجال للقيود الأخلاقية التي تمنح السلطات الحقَّ في تحديد سلوكه في اتجاه معين من خلال الضوابط المفروضة عليه، ولا مجال للتمييز بين الناس على أساس العرق والدين واللغة ونحوها، وله الحقّ في الحصول على العدالة في كلّ القضايا المتعلقة بحركته في الدائرة القانونية في الدفاع عن نفسه، وعدم التعسف في الحكم عليه بكل وسائل الضغط والعنف.. لذلك، فليس لأحد مواجهته بأي موقف عنف على أساس موقفه الفكري، وليس لأحد منعه من التعبير عنه في المسألة الاجتماعية أو السياسية أو الدينية...»[15]. يترتب على هذا الفهم للحرية في مصادر الفكر الغربي، أن جنوح الإنسان نحو التعبير عن إرادته حق مطلق لا تقيده سوى القوانين والشرائع المتفق عليها، ما يعني أن الفرد أو الجماعة، أي الناس عموماً، وهم يمارسون ما تم الاعتراف لهم به من حقوق وحريات، لا سلطان عليهم سوى حَدّ القانون، وأن حضور الوازع الأخلاقي منعدم بالضرورة. فهكذا، مثلاً، تعدُّ «التعددية السياسية، وما يتفرع عنها من مفردات سياسية، كالحق في التعبير، وحرية الرأي، والمعتقد، وما إلى ذلك من أنواع الحريات.. من الحريات التي لا حدود لها سوى ما تتطلَّبه أحكام الشريعة القانونية، أي ما تستلزمه مقتضيات النظام القانوني القائم. وفي ضوء ذلك، كانت

---

(14) العلامة السيد محمد حسين فضل الله، حقوق الإنسان، خمسون عاماً على الإعلان العالمي.

(15) العلامة السيد محمد حسين فضل الله، الإسلام وحقوق الإنسان، البلاد، العدد 166، 22 كانون أول 1994، ص 46.

التعددية السياسية والفكرية في المضمون الديمقراطي تمثل العنوان الكبير للحريات الإنسانية في العنوان السياسي الكبير، فهناك مسألة حرية الفكر التي لا حدود لها لدى الإعلان العالمي، بينما يضع لها الإسلام حدوداً معينة تتصل بالتوازن الذي يمنع الواقع من السقوط تحت تأثير الفوضى، فيضع الضوابط التي تفتح على إعطاء الفكرة الحرية في الأجواء العلمية الثقافية، لإتاحة الفرصة لكل الطروحات الفكرية في تقديم مفرداتها والدفاع عن توجهاتها من دون أي ضغط أو إكراه، حيث يختلف الحال بين «الفكر المتّصل بالعقيدة، والفكر المنفتح على المسألة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ما «يفرض بعض الحدود التي يقف عندها في مسألة الحرية، لأنه يسيء إلى القاعدة الفكرية للأمة.. ولكن ليس معنى ذلك أن السلطة الإسلامية تفرض العقيدة بالضغط وتدعو لها بالسيف، كما يتحدث بذلك أعداء الإسلام، بل إن الإنسان يمتلك شرعية الشك الذي يدفع به إلى إثارة علامات الاستفهام حول الفكرة في خط العقيدة، لأن الشك إذا لم يتحول إلى موقف جحود، لا يعتبر كفراً»[16].

وتوضيحاً أكثر لأهمية هذا التمييز في دائرة النظر الإسلامي، تمَّ التشديد من قبل العلامة محمد حسين فضل الله على أن الشاك، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، يتوجب محاورته وإقناعه بالحجة ليتضح له الأمر، ويتراجع عن شكه، وليس من حقنا كمسلمين أن نتعرّض للشّاك بسوء، بيد أنه هو الآخر مطالب بالإدلاء بالحجة القاطعة قبل إعلان كفره. أما في غير الأمور العقدية، فدائرة النظر أوسع، حيث يكون بإمكان الناس اعتماد وسيلة النقد والاعتراض كي يجعلوا السلطة مقيدةً وراشدة، بغية درء المفاسد التي قد تصيب الأمّة في أمورها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وفي كلّ الأحوال، يقتضي منطق الأشياء أن يكون النقد مقترناً بالمسؤوليّة، وصنواً لها، كي لا يتحول إلى ذريعة للهدم والفوضى. ففي الإجمال، تتحدد خطوط التمايز بين الدائرتين الثقافيتين في الغرب

---

(16) العلامة السيد محمد حسين فضل الله، الإسلام وحقوق الإنسان، البلاد، العدد 166، مصدر سابق، ص46.

والإسلام، في كون الحرية في الدائرة الأولى [الغرب] فرديةً مطلقة، لا حدود لها سوى ما تمنعه القوانين والشرائع الوضعية، في حين وردت في الثانية [الإسلام] مقيدةً بالعقيدة والمصالح الحقيقيّة للأمة[17].

لم يقتصر نقد العلامة السيّد محمد حسين فضل الله(رض) على النّزعة المادية للفكر الغربي، الذي على أساسه تشكّلت مكوّنات المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، بل امتد إلى الممارسة التي تحكم سلوك فاعليه والقوى القيمة عليه دولياً. ففي بيانٍ بمناسبة الذكرى الستين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لم يتردد السيّد فضل الله في تعرية نفاق الغرب وكيله بمكيالين، حين يتعلق الأمر بحقوق الشعوب غير الغربية وحرياتها، وفي مقدّمها حقها في تقرير مصيرها، وحقها في مقاومة الاستعمار الأجنبي والاستيطان الإسرائيلي. لقد بات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يمثّل «عنواناً شكلياً ولافتةً دوليةً تُقتل تحتها عشرات الألوف من البشر، وتُشرَّد الجماعات، وتُطرد الشعوب، وتُحتلّ الأراضي، كما حصل في فلسطين والعراق وأفغانستان. . .» ثم «إن قوى الهيمنة والبطش والوحشية الدولية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، هي الأكثر انتهاكاً لحقوق الإنسان، وهي التي منعت اتهام إسرائيل ومحاكمتها على مجازرها وانتهاكاتها الدائمة لحقوق الإنسان، منذ دير ياسين وكفر قاسم وصبرا وشاتيلا وجنين وقانا. . .»[18].

## ثالثاً: مراتب حقوق الإنسان في الإسلام

ثمة منظومة من الحقوق كفلها الإسلام وأقرَّتها شريعته، وتمَّ تأكيد ضرورة حمايتها واحترام تطبيقها من قبل الأفراد والجماعات، وقد جاءت كتابات العلامة محمد حسين فضل الله مستفيضةً في تبيانها، وشرح مضامينها وسياقاتها. فهكذا، ورد التنبيه على قضية مركزية في هذا المجال، مفادها أن «لا حياد بين الحق والباطل»، ما يعني أن نصرة

(17) الإسلام وحقوق الإنسان، م.س، ص64 ـ 65.

(18) راجع: الوكالة الوطنية للأنباء، 21 ـ 12 ـ 2008.

المظلوم واجب، وأن «الله لا يريد للإنسان أن يقف موقف اللامبالاة أمام قضية الظلم في الواقع، لأن مسؤوليّته أن يمنع الظلم من نفسه ضد الآخرين، ومن الآخرين ضد بعضهم البعض، فلا يكفي في انسجامه مع الخط المستقيم أن يكون إنساناً عادلاً مع الناس، بل لا بد من أن يحمل العدالة رسالةً حرةً في مواجهته للواقع الإنساني العام أو الخاص في قضايا العدل أو الظلم». ويذهب السيد محمد حسين فضل الله في تفسير هذا الواجب/ المسؤوليّة، إلى «أن الموقف السلبي من الظلم قد لا يكون نصرةً إيجابيةً للظالم، ولكنه يمثل نصرةً سلبيةً له، باعتبار أنه يمثل خذلاناً للمظلوم، وإضعافاً للقوة الإنسانية الاحتياطية له، وبذلك تتحرك القوة المضادّة للظالم بكل حرية، لتقمع حرية المظلوم وكرامته وإنسانيته، من دون أيّ ردع من قبل القوة العامة للناس..». ولأن السكوت عن الظلم غير جائز شرعاً، فقد اعتبرت الحيادية قيمةً غير دينية، بل هي «ضد القيمة، ولن يكون ذلك مظهراً للتقوى، بل هي في الموقع الذي يضاد التقوى». ألم يوص الإمام علي(ع) في وصيته الأخيرة ولديه الحسن والحسين(ع) بأن: «**كونا للظالم خصماً، وللمظلوم عوناً**»؟[19].

يمكن الإشارة، حين الحديث عن مراتب الحقوق في الإسلام، إلى «حق الفقراء على الأغنياء»، وهو من الحقوق الإيجابية التي أمر الله بها وحضّ على احترامها وحمايتها. فمن واجب الغني تجاه الفقير من بني جماعته، أن يرعاه في مأكله ومشربه وكسائه، أي رعايته في ما يشكل الضرورات اللازمة للعيش الكريم، بل إن القرآن الكريم شدد على مسألة «الإيثار» في سلوك الأنصار تجاه المهاجرين: ﴿**وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ**﴾ (الحشر: 9)، ما يعني أن الله عزّ وجلّ أمر الأنصار أن يقدموا المهاجرين على أنفسهم في ما له صلة بمعاشهم.. وربّ قائل يذهب إلى أن الإيثار ليس واجباً إلزامياً، وأنّ له علاقة بالسلوك الأخلاقي المطلوب من المسلم ليس إلا. لكن، ومع التسليم برجحان هذا الرأي،

(19) آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، آفاق الروح، أدعية الصّحيفة والسجّادية، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م، ج2، ص254 ـ 255.

أليس الإيثار من المستحبات التي تقرّب الإنسان من خالقه، وتمثل قدوةً للسلوك المطلوب في دائرة الإلزام الشرعي؟.

● يتكامل مع حق الفقراء على الأغنياء، «حق الإنسان على الإنسان»، ولعلها من الحقوق الأساسية في الإسلام. فللحقوق بين النّاس «دور كبير في حياة المجتمع، لأن الله جعل لكل إنسان ـ ولا سيما المؤمن ـ حقاً على الإنسان الآخر، فإن ذلك هو الذي يحقق للحياة الاجتماعية توازنها واستقرارها وحيويتها وحركيتها وتطورها في خط النمو والإبداع وتحقيق الأهداف الكبرى للناس»[20]. والحقيقة أن سماحة الإسلام لا تقصر حق الإنسان على الإنسان من بني دينه، بل تلزم المسلم بأن يحترم حق الكافر أيضاً، وقد ورد في الحديث عن الإمام جعفر الصادق(ع): «**أدوا الأمانات إلى أهلها وإن كانوا مجوساً**».

● إلى جانب ما تمّ بيانه، حظي موضوع «حقوق الرجال والنساء» بأهمية كبيرة في متن سماحة السيد محمد حسين فضل الله، لكن قبل تفصيل مضمون هذه الحقوق وأساسها الشرعي، تجدر الإشارة إلى قضية محايثة لها تتعلق بمسألة «العدل» التي أوصت بها الرسالات، وشدَّد عليها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ**﴾ (الحديد: 25).

ينطوي معنى الآية الكريمة أعلاه على أنَّ الإسلام «حركة عدل في الإنسان لله، والإنسان مسؤول عن أن يتحمل مسألة العدل كرسالة في كل تطلّعاته وفي كل مواقفه، لأن الله جعله الخليفة في الحياة، على أساس أن يجسد إرادة الله في الكون والعدل. .»[21].

هذا، وتكون مسؤولية العدل وفق هذا المعنى مقتسمَة بين

---

(20) أنظر: آية الله العظمى، السيد محمد حسين فضل الله، آفاق الروح في أدعية الصحيفة السجادية، مصدر سابق، ج2، ص 259 ـ 260.

(21) أنظر: المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي، ندوة حوارية مع سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، سلسلة منشورات مركز شؤون العمل النسوي، دار الثقلين، بيروت، 1995، ص 36.

المسلمين، بغضّ النظر عن طبيعة الجنس، فالرجل والمرأة يتحملان معاً مسؤوليّة صيانة العدل والذود عن قيمته. وحيث إن «الدين مسؤوليّة الناس كلهم»، فقد ورد واضحاً مشاركة المرأة إلى جانب أخيها الرجل في القيام بهذه المسؤوليّة، تأكيداً لقوله تعالى: ﴿**لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ**﴾ (الحديد: 25).

يقدم فضيلة السيّد محمد حسين فضل الله معالجات واضحة ومقنِعة لمسألة اقتسام المسؤوليّة بين المرأة والرجل. ففي جوابه عن سؤال: هل صيانة قيمة العدل من واجب الرجل أم من مسؤوليّة المرأة والرجل معاً؟ أشار إلى أننا «عندما نريد أن ندرس الواقع، فإننا نجد أن العدل بحاجة إلى طاقة الرجال وطاقة النساء معاً، من حيث الفكر، ومن حيث الموقع، ومن حيث الطاقة، ومن حيث الحركة، إننا نجد أنه يمكن للمرأة أن تقوم بدورها في إقامة القسط، عندما تتوزَّع الأدوار تماماً كما يتوزع الرجال أدوارهم»، ليضيف: «لا معنى أن يحصر الرجل في دور معين لتحصر المرأة في دور آخر، لأن هناك أدواراً مشتركة يمكن للرجل أن يبدع فيها، ويمكن للمرأة أن تبدع فيها. كما أن هناك أدواراً تختص بالمرأة، ما يجعل من عملية العدل، أن نشرك الرجل والمرأة في الخطوط العامة التي يملكان فيها ما يمكن لهما أن يحققا أساس العدل في الواقع، كما نعطي لكل واحد منهما دوره»[22].

نفهم مما أثاره سماحة السيّد محمد حسين فضل الله، أن الدور الخاص الذي ينطلق من خصوصيّة الإنسان في بعض جوانب حياته، لا يلغي دوره العام، بل إن ثمة اعترافاً بهما معاً، وتكاملاً وتعاضداً بين المستويين من المسؤوليّة.

وفي المنحى نفسه، تناول سماحته جانباً من الحقوق التي غالباً ما يكتنفها الغموض وسوء الفهم في تفكير الناس وسلوكهم، ومنها تحديداً:

■ حق المرأة في الاجتماع السياسي الإسلامي، أي حقها في أن

---

(22) المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص36 ـ 37.

تكون مشاركةً وفاعلةً في الحياة المدنية العامة إسوةً بأخيها الرجل. فمما لفت سماحة السيد النظر إليه، الخطأ الشائع القاضي بحصر «دور المرأة في الأمومة»، وإلغاء دورها في الحياة العامة، بل إن مجال الخطأ اتسع ليصل إلى الحكم على «علماء الدين بعدم التدخل في السياسة، لأن دورهم هو الدين»[23].

يرد سماحة السيّد فضل الله بالقول: «صحيح أن دورهم [أي علماء الدين] هو الثقافة الدينية، لكن أين إنسانيتهم التي تنفتح على الخطوط السياسية؟ إنك عندما تحصره في هذا الدور، فقد ألغيت إنسانيته في الحياة العامة. وهكذا، عندما تريد أن تحصر دور المرأة في الأمومة، ونحن لا نحتقر دورها في إنسانيتها التي يمكن لها أن تشارك فيها في الحياة العامة، لذلك نقول إن النظرية الإسلامية التي تفسر الإسلام ككل الأديان، بأنه من أجل أن يقوم الناس بالقسط، تعني أنه لا بد لنا أن نشارك كل الناس في إقامة العدل، بحيث نستطيع أن نؤكد القضية على مستوى الفتوى»[24].

ويتابع سماحة السيد فضل الله في الغوص في تبيان ما للمرأة من حقوق في مجال الاجتماع السياسي، متسائلاً عما إذا كان الإسلام يحرّم عليها لعب أدوار في الحياة العامة، ولا سيما تلك التي لها صلة بـ «الوظائف التي تمثل آلية حركة العدل في الواقع؟». ليجيب بالقول: «في رأينا، ليس هناك ما يحرّم هذا الدور في التشريع الإسلامي، لأن كل ما ينطلق منه الذين يتحدثون في هذا الجانب هو المسألة الأخلاقية، وأن انطلاقة المرأة في العمل أو في الوظيفة أو في أي موقع عام، يمكن أن يسيء إلى أخلاقياتها، وكل عمل يسيء إلى الأخلاقيات فإنه يعتبر عملاً محرّماً»[25]. بل إنه يتعجب من التّركيز على الجانب الأخلاقي السلبي في المرأة، بينما يُغضّ النظر عن الرجل، مع أن قابلية الانحراف موجودة في

---

(23) المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص38.

(24) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(25) م.ن، ص 39.

المرأة والرجل سواء، لذا يقول سماحته: «إذا كانت الغرائز التي تعيش في داخلنا يمكن أن تكون نافذةً تطل على الانحراف، فإنها تطل على الانحراف في المرأة وفي الرجل معاً، كما أن العقل والوعي والإيمان تمثل النافذة التي تطل على الاستقامة، سواء في المرأة أو في الرجل. لذلك، فإن مسألة أن نعزل المرأة عن دور معين بإدعاء أنها سوف تنحرف.. هو أمر لا يملك من يدَّعيه أية أسس فكرية أو أية حسابات إحصائية، بل إننا نجد أن انحرافات الرجل ـ وليس من الضروري أن يكون الانحراف في الجانب الجنسي فقط ـ يمكن أن تكون أكثر من انحرافات المرأة، ولا نعتمد ذلك من خلال إحصائيات دقيقة شاملة، لكننا نريد أن نؤكد الظاهرة. وفي كل الحالات، فإن الاستقامة الأخلاقية على خط التقوى هي شرط كل عمل يخوضه الإنسان..»[26].

يناقش سماحة السيد موضوعاً آخر لا يقلُّ أهميةً عن حق المرأة في الاجتماع السياسي، يتعلق بـ «المرأة والقيادة»، أو حق المرأة في القيادة. هكذا، ينطلق سماحته في نقاش من يعتبرون أن لا حقّ لها في القيادة السياسيّة، باعتبار استنادهم إلى حديث مروي عن النبي(ص) لم يوثَّق سنده، يقول: «**لا يفلح قوم وليتهم امرأة**». فمن جهة، استبعد السيّد أن يكون هذا الحديث منطوياً على سند تام، خلافاً لما يعتقد عديد المسلمين وأكثر الفقهاء، حين يرسلونه [الحديث] إرسال المسلَّمات. ثم من جهة ثانية، يرى أن هذا الحديث «يتنافى مع الصورة التي أعطاها القرآن الكريم للمرأة الحاكمة وهي ملكة سبأ»[27].

نقرأ في المتن نفسه نقداً للرأي المشدد على عدم صلاحية المرأة للقيادة. فإذا كان الأمر بهذا الشكل، يقول سماحة السيد، فلماذا يقدم لنا القرآن الكريم «نموذجاً لامرأةٍ حاكمة تتفوق على الرجال في عقلها الإداري وفي مواجهتها للتحديات؟! قالت ملكة سبأ **﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلاَّ تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ***

---

(26) المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص 39 ـ 40.

(27) م.ن، ص 41.

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ (النمل: 29 ـ 32).

ولعل في طبيعة الاستناد الذي ارتكز عليه متن سماحة السيِّد، ما يقنع أنَّ دور المرأة في القيادة، وفي إمكانية أن تصبح حاكِمةً، لا يتعارض مع روح الشَّريعة وأحكامها. يقول سماحته مبرراً رأيه.: »هي حاكمة [أي ملكة سبأ]، ولكنها لا تستبد برأيها، فعندما جاء الكتاب من سليمان، جمعت كل شيوخ قومها، وأبلغتهم بنص الكتاب الذي يمثل تهديداً لهم، وأن عليهم أن يأتوا خاضعين له، ولذلك طلبت منهم الرد ﴿أَفْتُونِي فِي أَمْرِي﴾ . . .»[28].

■ تأسيساً على ما سبق بيانه، نستنتج أنّ الرجل والمرأة يتساويان في القيم الإسلامية، فالإسلام جاء للأمة جمعاء ذكوراً وإناثاً، كما أنّ للرجل الحقوق والواجبات نفسها التي لشقيقته المرأة، في التمتع بالقيم الإسلامية والدفاع عنها، والعمل على صيانة سلامة نفاذها في سلوك المجتمع وثقافته، إذ «ليست هنا قيمة إسلامية في جانب من جوانب القيم المتصلة بالإنسان، في جانب السلب أو في جانب الإيجاب، إلا وهي قيمة للمرأة والرجل معاً»[29].

■ لم يتوقف متن العلامة السيّد محمد حسين فضل الله عند توضيح ونقد ما يروج عن مرتبة المرأة مقارنةً بأخيها الرجل في الحقوق والواجبات، وفي الانتساب إلى قيم الإسلام سلوكاً وثقافة، بل تجاوزها إلى إثارة موضوع بالغ الأهمية في النقاش الدائر بين المسلمين بخصوص مكانة المرأة في المجتمع الإسلامي، يتعلق بـ «القدرات العقلية عند المرأة». فخلافاً لما يعتقد، ليس من الشريعة في شيء أن نتصور وجود فوارق بين الجنسين، حيث تشترك المرأة مع الرجل في «الطاقة المفكرة الواعية الوجدانية». لذلك تساءل سماحة السيد، وهو على حق: «لو كان عقل المرأة أقل من عقل الرجل، لكان يجب أن تكون تكاليف المرأة

---

(28) المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماعي السياسي، مصدر سابق، ص41.

(29) م.ن، ص48.

مختلفةً عن تكاليف الرجل، بينما نجد أن تكاليف الرجل والمرأة في كل التشريعات الإسلامية، ما عدا الحياة الزوجية والجهاد والحالات الطبيعية.. إن كل التكاليف التي تحتاج إلى وعي وتحتاج إلى إرادة وتحتاج إلى تفكير وتحتاج إلى عقل، مشتركة بين الرجل والمرأة..»[30].

بيد أنَّ السيّد فضل الله، علاوةً على دحضه النظرة القائلة بنقص عقل المرأة قياساً مع نظيرها الرجل، يُرجع هذه النظرة إلى واقع التخلف الذي تعانيه بلداننا. لذلك، فالقضية في تقديره، «أن هناك مفاهيم خرجت على المرأة والرجل معاً، هناك مفاهيم للتخلف لا يزال يعيشها الرجل، وهي تعطّل مبادراته، وتشلّ حركته حتى في مسألة الحرية والعدالة، كما هناك ما يمس المرأة.. إن القضية في الواقع، أن مجتمعنا الذي نعيشه ليس مجتمعاً إسلامياً بالمعنى الدقيق لكلمة الإسلامية، بمعنى أن الإسلام ليس هو الذي صاغ هذا المجتمع. إن هذا المجتمع يأخذ من الإسلام بعض المفردات التي يضمها إلى الكفر، ولذلك فإن المجتمع يعيش في طبيعته فوضى، وفي فوضى المؤثرات التي أثّرت فيه، أنه يعيش مزيجاً من الكفر..»[31].

من القضايا التي أثارها سماحة السيد محمد حسين فضل الله، وهو يبسط آراءه فيما يروج عن المرأة ومكانتها في المجتمع الإسلامي، مسألة «القوامة»، ومدى تحولها إلى عائق أمام قيام المرأة بدورها الاجتماعي والسياسي. فبالنسبة إليه، لم تكن القوامة مانعاً، بل إنّ «المرأة هي التي لم تكن تبادر»، ذلك أننا عندما «ندرس أسماء متعددة ومتنوعة في مسألة نشاط المرأة في الدعوة الإسلامية، فإننا نجد أن هناك نساءً قمن بالمبادرة في دعوة الآخرين إلى الإسلام.. كما أن مبادرة النساء في الهجرة من مكة إلى المدينة، تدلُّ على أن المرأة كانت تتسلَّم زمام المبادرة حتى التحدي، بحيث إن المرأة كانت تملك الإرادة القوية الواعية المتحدية

---

(30) المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص 49.

(31) م.ن، ص50.

التي كانت تتحدى أباها وزوجها وأولادها، فتهجرهم من أجل دينها، وهذا ما يدل على وعي متقدم جداً، قد لا نجده في كثير من مواقعنا النسوية والرجالية في الواقع الذي نعيشه الآن[32]». وفي موقع آخر من حديث سماحته عن قوامة الرجل وتصدي المرأة لها، أشار إلى أننا «عندما ندرس قوامة الرجل على المرأة، فإن القوامة تتحدد بأن يكون أمر الطلاق بيده، إضافةً إلى الجانب الجنسي، بأن يكون له حق الاستمتاع مثلاً في أي وقت شاء، إلا إذا كان هناك حرج أو كان هناك ضرر وما إلى هناك»[33].

■ وفي السياق نفسه لنقد جوانب التكلس في التفكير السائد في المجتمع الإسلامي حيال مكانة المرأة والأدوار والمسؤوليات المنوطة بها، ناقش سماحة السيّد محمد حسين فضل الله العلاقة بين حقوق المرأة وسلطة الرجل في الواقع. فمما هو لافت للانتباه في واقع مجتمعاتنا الإسلامية، أنّه على الرغم من كفالة الإسلام جملةً من الحقوق للمرأة إسوةً بأخيها الرجل، مازالت تعاني من سيطرة هذا الأخير [الرجل]، سواء الأخ أو الوالد وحتّى الزوج، فما زال يُنظر إلى المرأة القوية الشخصية، والقادرة على التصرف بحكمة، بخوف.. بل إن هناك حالات تقتل فيها الفتاة من أخيها أو أبيها حفاظاً على الشرف.

لذلك، لم يفت سماحة السيد التأكيد أن سلوكاً من هذا النوع ليس «فكرةً دينية بالمطلق». فحين نتناول المسألة الأولى، وهي النّظرة السّلبيّة إلى المرأة القوية الشخصية، نجد أنّ «القرآن الكريم حدّثنا عن امرأة قوية كانت في مستوى السلطة، وقد قدمها إلهنا كما لو كانت نموذجاً حياً للمرأة، إنها ملكة سبأ، التي عندما جاءها كتاب سليمان، جمعت قومها واستشارتهم، فكانت المرأة المسؤولة التي لا تستبدُّ برأيها، بل تحاول أن تتفهّم النتائج من خلال الشورى. وعندما واجهها الرجال بعرض عضلاتهم

---

(32) المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص 56.

(33) م.ن، ص 65 ـ 66..

أمامها واستعدادهم للدفاع عنها، بدأت تتكلم معهم بلغة الفكر»، ليخلص بعد ذلك إلى أنَّه «ليس مفهوماً دينياً أن تكون المرأة ضعيفة الفكر، بل هو مفهوم جاهلي متخلف لا بد لنا من أن نقوم بالتوعية لإنقاذ الناس منه. أما سيطرة الأب والأخ والابن على المرأة، فهذا أمر أيضاً ليس له أي أساس في التشريع الإسلامي»[34].

ويذهب سماحة السيد بعيداً في تفسير مصادر التخلف في النَّظرة إلى المرأة لدى عدد من أفراد المجتمع الإسلامي، بتبيان التراكمات التاريخية والاجتماعية التي تحكمت بتشكل هذه الصورة النمطية. يقول سماحته: «ثم إن النقطة التي لا بد أن ندرسها الآن عندما ندرس الواقع، هي أننا نجد أن المرأة في السابق بشكل عام، كانت خارج نطاق التعليم، بحيث كانت تعيش ككمية مهملة، كإنسان من الدرجة الثانية أو الثالثة، ولهذا نجد أنه عندما انطلقت المرأة بالعلم والتجربة وتحمل المسؤوليّة، أصبحت أكثر نجاحاً وأكثر تأكيداً لذاتها. كذلك لاحظنا أن النساء أصبحن في مواقع رئاسة الدول، وفي مواقع إدارة كثير من الأجهزة، رغم بعض الأخطاء التي قد يرتكبنها، وهذا يعني أن المرأة تستطيع أن تتطور وأن تأخذ الأشياء بحجمها. ولذا نقول إن التجربة الإنسانية في كل المجالات، أعطت المرأة الظروف والفرص للتقدم والتطور معرفياً وإدارياً وما إلى ذلك.. وهذا يدل على أن المرأة كالرجل في قدرتها على التطور الفكري والإداري والقيادي، وقد تتفوق على الرجل في اختصاصه، وقد يتفوق الرجل عليها، وقد يتساويان. وخلاصة الفكرة المشار إليها أعلاه، أنه لم يثبت عندنا لحد الآن أن عقل المرأة أقل من عقل الرجل»[35].

● إلى جانب الحقوق المشار إليها أعلاه، تعرض متن سماحة السيد محمد حسين فضل الله» إلى «الحق في الحياة»، أو «الدعوة إلى

---

(34) المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي، ص 92.

(35) سماحة السيد محمد حسين فضل الله، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، دار الملاك، ط1، 2004، ج13، ص56.

الحياة»، كما ورد في إحدى ندواته الحوارية. فهو ينطلق من فكرة مفصلية، مفادها أن في نداء الله تعالى للمؤمنين، فيما يريد أن يوجههم إليه، ويركز تفكيرهم عليه، حتى يعرفوا أن الإيمان ليس مجرد حالة شعائر يمارسها الإنسان المؤمن، ولكنها دعوة من أجل أن يعيش المؤمن الحياة بكل أبعادها انطلاقاً من دعوة الله ورسوله. لذلك، شدد سماحته على أن الإسلام في جوهره [قرآناً وسنةً] هو «دعوة إلى الحياة وليس دعوةً إلى الموت، وهو يربط الإنسان بالحياة في خط المسؤوليّة في كل أبعادها، بخلاف ما كانت عليه الجاهلية، التي كانت موتاً ثقافياً وروحياً وإنسانياً، لأنها لم تنفتح على الجانب الفكري، ليبدع أفرادها الفكر الجديد الذي يمكن أن يصنع لهم حضارةً في جميع مواقف الحياة، بل كانوا مشدودين إلى الأحجار التي لا تملك أية نبضة للحياة، من خلال أوهام سيطرت على تفكيرهم، لا من خلال أنهم اختاروا فكر الوثنية، على أساس أنهم ورثوا وثنيتهم من آبائهم الذين كانوا لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون . . .»[36].

■ إن الحياة التي جاء الإسلام من أجلها وحضّ المؤمنين على السعي إليها، خلافاً لما كان مألوفاً في الجاهلية، أي قبل ظهور الرسالة، ليس المقصود بها «الحياة الحيوانية أو النباتية، وهي حياة الجسد. .»، وإنما «حياة من نوع آخر»، حياة شاملة بمختلف أصنافها، وحياة شاملة بكل امتداداتها في الآخرة. بيد أن المرء حين يمعن النظر في هذه المعادلة الدقيقة بين الدنيا والآخرة، يتبين له كيف بدأ الله سبحانه وتعالى بإحياء الحرية. فالإسلام، بتقدير سماحة السيد، «كان دعوةً إلى التوحيد، والتوحيد يمثل خطين: أما الخط الأول، فهو العبودية لله سبحانه وتعالى. . وأما الخط الثاني فهو الحرية. . والحرية حياة. . وأنك لست مسجوناً في نطاق زنزانة تجعلك خاضعا لإنسان. .».

■ يترتَّب على حقّ الإنسان في الحياة التي يقرّها الإسلام ويحضّ

(36) سماحة السيد محمد حسين فضل الله، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الإسلامي الأسبوعية بدمشق، دار الملاك، ط1، 2006، ج 16، ص 231.

المؤمنين على السعي إليها في جانبيها الروحي والمادي، واجب حمايتها، أي تجنّب ما من شأنه أن يدمّرها من غير حق. فقد ورد في الآية الكريمة: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمَ﴾ (النساء: 29)، فكما لا يحل لمؤمن أن يقتل أحداً إلا بحق، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء: 33)، كذلك «لا يجوز للإنسان أن يقتل نفسه متعمداً بطريقة الانتحار، تحت تأثير أي حالة نفسية أو اجتماعية أو عائلية، لأن الإنسان ليس مسلطاً على نفسه، فلا يجوز له أن ينهي حياته بنفسه...»[37].

■ عطفاً على حق الإنسان في الحياة، الذي كفلته شريعة الإسلام، ناقش سماحة السيد» محمد حسين فضل الله «مدى «مشروعية العمليات الاستشهادية»، قائلاً: «وقد يتساءل بعض الناس عما يعرف بالعمليات الاستشهادية، والتي تتمثل فيما يسميه الآخرون من غير المؤمنين بالعمليات الانتحارية»، مشيراً إلى نماذج، منها العمليات الاستشهادية، التي حصلت في جنوب لبنان، وفلسطين. والحقيقة أن ثمة تمييزاً واضحاً في متن كتابات سماحته، بين العمليات الانتحارية التي تتحرك بدوافع فردية، أو تتحرك من خلال طرق أو خطوط لا يبيحها الشرع، «كما نلاحظه في العمليات التي حدثت في أمريكا في 11 أيلول، أو تلك التي حدثت في بريطانيا أو في إسبانيا في مدريد، أو في المغرب، أو في السعودية أو غيرها، والتي يندفع فيها أشخاص من أجل أن يفجّروا أنفسهم في موقع لا يمثّل موقعاً عسكرياً، أو لا يمثل جزءاً من خطة عسكرية، بل ينطلق من ذهنيّة معينة تصوّر لأصحابها أن هذا نوع من الجهاد، إننا نرفض مثل هذه العمليات، بالرغم من أننا نعارض معارضةً شديدةً السياستين الأمريكية والبريطانية، وكثيراً من سياسات الدول الكبرى في عالمنا العربي والإسلامي»[38].

إن عمليات مثل هذه ليست جهاداً في تقدير سماحته، لأنها لا تدخل

---

(37) سماحة السيد محمد حسين فضل الله، الندوة، مصدر سابق، ج16، ص 358.

(38) م.ن، ج16، ص 360 ـ 361.

في حسبان المقاومة. وقد أضاف سماحته مؤكّداً خطورة ما يجري في العراق باسم المقاومة والجهاد، مشيراً إلى أن «من الصعب جدا أن نعتبر ذلك جهاداً، ومن الطبيعي جداً أن نشير إلى ذلك، ونحن نعيش الكارثة الإنسانية في العراق، حيث يفجر بعض الناس أنفسهم في المصلين في المساجد، وفي المدنيين في الأسواق والشوارع، وفي السيارات وما إلى ذلك.. مما لا علاقة له بالمقاومة، ولا بأي عمل جهادي، ولكنها العصبية العمياء التي تكفّر المسلمين، ولا سيما من أتباع أهل البيت(ع)..»[39]. لكن مقابل وسم العمليات المشار إليها في هذه الفقرة بغير الجهادية، يشدد سماحته على أن مقاتلة العدو الإسرائيلي في فلسطين وجنوب لبنان، يدخل في صلب المقاومة التي أجازها الشرع واعتبرها جهاداً في سبيل الله، طبقاً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ**﴾ (التوبة: 111)[40].

## رابعاً: مكانة الأسرة في رسالة الحقوق للإمام زين العابدين(ع)

أَولَى متن سماحة السيد محمد حسين فضل الله أهميةً بارزةً لموضوع الأسرة، بحسبها الوعاء الذي يحضن الإنسان، وينميه تربوياً وسلوكياً واجتماعياً. وقد اعتمد في إبراز المكانة المفصلية لهذه الوحدة الاجتماعية على رسالة الحقوق للإمام علي بن الحسين زين العابدين(ع)، باعتباره «الإمام الذي ملأ الساحة علماً وروحانيةً وأخلاقاً». والحقيقة أن الرسالة شكّلت وثيقةً مرجعيةً «حددت لكل إنسان ما للناس عليه من حقوق، حتى يتحرك في حياته الاجتماعية وفي علاقته بالناس من خلال برنامج إسلامي»[41]. أما عما طفحت به الرسالة، فلا يتضمّن ما له صلة بالأسرة سوى جانب من جوانب عديدة، وقد تناولها سماحة السيد بالشرح والتوضيح

(39) سماحة السيد محمد حسين فضل الله، الندوة، مصدر سابق، ج16، ص 361.

(40) م.ن، ج16، ص362.

(41) سماحة السيد محمد حسين فضل الله، الندوة، ، دار الملاك، ط1، 1998، ج3، ص195.

والتفسير والاستنباط في أكثر من مناسبة ومقام. وأما الحقوق المتضمنة فيها، فشملت كل مكوّنات الأسرة، وفصّلت في أحكامها ومقتضياتها، وهي تحديداً حقوق كل من: الزوجة، والأمّ والأب، والولد، والأخ.

● في حق الزوجة، يقول الإمام زين العابدين(ع): «**وأما حق رعيتك بملك النكاح، فأن تعلم أن الله جعلها سكناً ومستراحاً وأنساً وواقية**». لذلك نقرأ في متن سماحته شرحاً دقيقاً وعميقاً لمعاني السكينة والمستراح والأنس والوقاية التي أكدتها رسالة الحقوق.

فالمقصود بالسكن «السكينة»، حيث يشعر الزوج بأنه يسكن إلى زوجته، بغية الشعور بـ «الطمأنينة»، والحالة أنها طمأنينة متبادلة بين الزوج والزوجة. أما المستراح، فمعناه أنّ الإنسان يشعر مع الإنسان الآخر بالرّاحة، «بالراحة العقلية والراحة العاطفية والراحة الجسدية والراحة الاجتماعية، في هذه الخلية الصغيرة والمهمة من خلايا المجتمع»[42]. ثم علاوةً على كل هذه الخصائص التي تسِم الزوجة في علاقتها بالزوج، هناك الوقاية، أي أن الزوجة تقي شريكها الشرعي من الوقوع في الحرام ومن السقوط في الزلل.

● هناك إلى جانب «حق الزوجة» «حق الأم»، الذي أولته رسالة الحقوق اهتماماً واضحاً، حيث تحدث الإمام زين العابدين بـ « طريقة أقرب إلى الطريقة الشاعرية في تمثل إنسانية الأم»، فقال: «**وأما أمك، فأنت تعلم أنها حملتك حيث لا يحمل أحد أحداً ـ حملتك في أحشائها تسعة أشهر في الليل والنهار ـ وأنها وَقَتك من كل سوء، بسمعها ـ فهو في حالة طوارئ تلاحق كل شيء يمكن أن تتعرض له ـ وبصرها ـ فهو يتنقل من هنا وهناك مذعوراً خائفاً أن يصيبك سوء ـ ويدها ـ التي تحتضنك وتدفع عنك ـ ورجلها**» التي تجعلها تهرع لتفتش عنك ولتردّ عنك الأذى[43].

---

(42) سماحة السيد محمد حسين فضل الله، الندوة، مصدر سابق، ج3، ص195.

(43) م.ن، ج3، ص 197.

● أما عن حق الأب، فقد قال: «**وأما حق أبيك فأن تعلم أنه أصلك**». لذلك، نرى سماحة السيد محمد حسين فضل الله يوضح المعاني العميقة المستنبطة من مقاطع رسالة الإمام زين العابدين(ع) في موضوع حقوق الأبوة التي لا تعدُّ ولا تحصى. فالابن، يمثل «البذرة التي انطلقت من دمه [الأب]»، وبذلك فـ «هو جزء منه»، أو كما قال الإمام: «**وأنك فرع منه، وأنك لولاه لم تكن**».. ثم إن الأب هو سر وجود الابن، وأصل نعمته، أو كما جاء على لسان الإمام في رسالته: «**فأعلم أن أباك أصل النعمة عليك، واحمد الله واشكره على قدر ذلك**». لذلك، يستخلص سماحة السيد فضل الله قائلاً: «لاحظوا كيف تحدث الإمام عن الأم وكيف أفاض في الحديث عنها، وكيف تحدث عن الأب، ولكلّ فضل، ولكنَّ فضل الأم أعظم وأكبر، نظراً إلى أنّ التضحية التي تقوم بها أكبر وأخطر»[44].

● إلى جانب حقوق الأمومة والأبوة، هناك «حق الولد»، وقد تضمنت رسالة الإمام زين العابدين أحكاماً وتفاصيل تضيء جوانب منها. فمما ورد فيها، وأفاض سماحة السيد في شرحها وتبيان معانيها، قوله: «**وأما حق ولدك، فأن تعلم أنه منك**»، فهو ابن فلان «**في عاجل الدنيا بخيره وشره**»، ما يعني أن الأب مسؤول عن ابنه أمام الله، فمن واجبه تربيته على هدى الإسلام وقيمه، أو بتعبير سماحة السيد: «إن الله تعالى يريدك أن تؤدب عقله، فتجعل له عقلاً منفتحاً عميقاً قوياً، وأن تؤدب قلبه، فتجعل له قلباً لا ينفتح إلا على عاطفة الخير وينغلق على عاطفة الشر، وتؤدب حركته، فلا تكون حركته إلا فيما يرضي الله لا فيما يسخطه، وتؤدب طريقه، فلا تسلك به إلا الطريق الذي يقربه من الله»[45].

● وللأخ حقوق، كما هو حال الزوجة والأم والأب والولد، «**وأما حق أخيك، فأن تعلم أنه يدك التي تبسطها**»، لتعينك وتنقذك وتحميك وتدافع عنك، وهو أيضاً «**ظهرك الذي تلتجئ إليه**»، وتستند

---

(44) سماحة السيد محمد حسين فضل الله، الندوة، مصدر سابق، ج3، ص 198.

(45) م.ن، ج3، ص198 ـ 199.

إليه عندما يصيبك الضعف من خلال أي طارئ وأي حادث.

هكذا، أفاض سماحة السيد محمد حسين فضل الله في شرح مصادر القوة والإعانة التي للأخ حيال أخيه، استناداً إلى رسالة الإمام زين العابدين. فالأخ عزّ لأخيه «**وعزك الذي تعتمد عليه**»، أي قوة تسندك في مواجهة التحديات والأخطار وكل مظاهر الضعف التي تصيب الإنسان في مسيرة حياته. ثم من المفروض أن ينصر الأخ أخاه بالنصح السديد، والحضّ على اتباع سبيل التقوى وإرضاء الله سبحانه وتعالى. «**ولا تدع نصرته على نفسه**»، ما يعني، كما ذكر سماحة السيد، أنه «إذا أراد [الأخ] أن يخضع لنفسه الأمارة بالسوء، فحاول أن تكون معه على نفسه»، بمعنى أن تنصحه بالابتعاد عما لا يرضي الله سبحانه وتعالى، أي بأن يمنع الأخ أخاه من الظلم، والاستماتة فيه. وأخيراً، من حقّ الأخ على أخيه أن يكون معيناً له في مواجهة عدوه «**ومعونته على عدوه**»، والعدو، كما ورد في شرح سماحة السيد، هو الشيطان. فحق الأخ في هذا المقام، أن ينصح أخاه حين يجنح إلى «الانحراف أو السقوط»[46].

تلك هي الدروس المستنبطة من رسالة الإمام زين العابدين إلى أفراد وجماعات الأمة الإسلامية، وقد سعى سماحة السيد في أكثر من ندوة من ندواته الحواريّة، إلى توضيح معانيها، والاجتهاد في إيصالها إلى مجتمع المسلمين، عسى أن تنبثَّ في ثقافتهم، وتصبح لازمةً وموجهةً لسلوكهم. لذلك نراه يقول: «فإذا كنا نريد أن نعيش معه في خط إمامته، وأن ننفتح عليه في خط الولاية، فعلينا أن نتحرك معه في هذه الخطوط، وأن نعمل على تأكيد وتطبيق هذه الحقوق، وأن نعيش مع الله دائماً، وأن نكون مع الله دائماً، كما كان الإمام(ع) مع الله دائماً، فإنّها معنى الولاية وحقيقة الالتزام. . »[47].

يعثر قارئ متن سماحة السيد محمد حسين فضل الله على اجتهادات غنية في إضاءة معاني «رسالة الحقوق» للإمام زين العابدين(ع). فهكذا،

---

(46) سماحة السيد محمد حسين فضل الله، الندوة، مصدر سابق، ج3، ص199 ـ 200.

(47) م.ن، ج3، ص200.

يوضح قائلاً: «وقد عاش الإمام زين العابدين(ع) في مجتمعه، فرأى أن مشكلة المجتمع هو أن الله فرض حقوقاً للناس وفرض حقوقاً على الناس، سواء في المستويات العامة أو الخاصة، كحقوق الحاكم والمحكوم، وحقوق الأب والأم والأولاد، وحقوق الجسد في كل حواسه، وحقوق المجتمع في حركته الثقافية: كحقوق المعلم والمتعلم والقاضي. .»، منبهاً إلى أن «مشكلة الناس في العالم على مستوى الدول والشعوب والعلاقات الفردية، هي أنهم لا يعيشون التوازن فيما لهم وفيما عليهم، لأن بعض الناس يرى أن له الحق على الناس وليس للناس حق عليه، ومن هنا يبدأ الاهتزاز.

والحقيقة أن الناظر إلى ما يعتمل في عمق مجتمعنا الإسلامي، لن يجد بدّاً من الإقرار بأن مصدر أزماتنا الروحية والمادية والثقافية، يرجع إلى ضعف ثقافة التوازن والاعتدال والوسطيّة في حياتنا الفردية والجماعية. فحين تتوطن فكرة الموازنة بين الحقوق والواجبات في حياة الفرد وفي علاقته بكل مكونات أمته، تتحقق الطمأنينة والسكينة وروح العيش المشترك، وإذ ذاك فقط، تستطيع الأمة تحقيق التواصل المطلوب مع الدروس العميقة لرسالة الإمام زين العابدين(ع).

# الأصولية والإرهاب والتطرّف

**عبد السلام طويل**

**كاتب مغربي، متخصص في العلوم السياسية**

في سعيه لتحديد مفهوم الأصولية، في صلتها بمفهومي الإرهاب والتطرف، انطلق المشمول بعفو الله، العلامة السيد محمد حسين فضل الله، من التعريف بالمصطلح ونشأته في مجاله الثقافي الأصلي، ودلالته الدينية والسياسية والاجتماعية في المجتمع الغربي، ثم أوضح الشروط التي تمَّ فيها نقل المصطلح إلى المجال الثقافي العربي الإسلامي، والدلالات التي اتخذها في ظل المواجهة الحضارية المكشوفة بين الغرب والإسلام.

## أولاً: مقاربة مفاهيمية سياقية

تعبِّر الأصولية، من وجهة نظر السيّد، عن «حركة تنطلق من جذر في التاريخ، يختزن في داخله معنى فكرياً، أو دينياً، يتحرك الناس نحوه في امتداد الزمن ليرجعوا إليه دائماً..»[1]. وهذه العودة إلى الماضي تتحدد، في السياق التداولي الغربي، بكونها عودةً متحجرةً «تصادر كل تطورات الإنسان في نموه الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي»، وتنغلق على «حفنة من الأفكار»، لتختزل فيها كل حركة الحياة بداخلها.

أما في السياق التداولي الإسلامي التاريخي، فتشير إلى خلاف ذلك. صحيح أنها عودة إلى الجذور والأصول، غير أنها عودة اجتهادية تجديدية إلى جذور الأمة المتمثلة بالقرآن المجيد، والسنة النبوية الصحيحة[2].

---

(1) السيد، «التجديد الديني والأصولية»، ضمن «رؤى ومواقف»، دار الملاك، 1418هـ، 1997م، ص91 ـ 92.

(2) السيد، «الإسلام وفلسطين»، حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل الله، أجرى الحوار: محمود سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1995، ص32 ـ 33.

وتأكيداً لذلك، نجده يقول: «أعتقد أن ليس هناك أصولية إسلامية بالمعنى المصطلح للأصولية في المفهوم الغربي، لأن الأصولية تتمظهر في نقتطين: النقطة الأولى، هي اعتبار العنف الوسيلة الوحيدة للتغيير؛ والنقطة الثانية، هي إلغاء الآخر..»[3]. وكلا النقطتين لا تنطبقان على الإسلام؛ فهو دين رفق ورحمة ومحبة، ودين غيرية وتعارف وتعاون على البرّ والحوار. وقد دلّل على ذلك بالعديد من النصوص من الكتاب والسنّة، مشبهاً العنف في الإسلام بالعملية الجراحية التي لا يتمّ اللّجوء إليها إلا بعد استنفاد كل الوسائل السلمية.

لا يتردّد السيد لحظةً في إدانة مختلف مظاهر العنف والتطرف والإرهاب التي تبتعد عن مقاصد الدين وروحه، بقوله: «نحن ضد كل الذين يقتلون السوّاح لأنهم ضيوفنا، حتى لو لم يكونوا مسلمين، نحن ضد كل من يقتل الأطفال والنساء والشيوخ والمدنيين، نحن ضد كل عمليات الخطف والاحتجاز، سواء للطائرات، أو السفن، أو السيارات، لأنه ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الإنعام164). هذا مبدأ العدل في الإسلام..». مضيفاً أن «الإسلام هو دين الرفق، الرفق في تقدير الأمور، والرفق في تدبيرها، والرفق بالآخر..»[4]، ومذكّراً بأنّ الرفق هو «التعقل في وعي الأمور وتحريكها»[5]، وهو الأصل، بينما العنف لا يكون إلا «في مواجهة من يفرض العنف على المسلمين»[6].

وخلافاً لمفهوم الرفق، يشير مفهوم الأصولية في السياق التداولي الغربي إلى «الإنسان غير المرن، وغير المنفتح، الإنسان الذي لا يدرس القضايا بوعي وعقلانية»[7]. وهو الإنسان الذي يعدُّ مرشحاً، أكثر من

---

(3) الإسلام وفلسطين، مصدر سابق، ص30.

(4) السيد، «الرفق والعنف في الإسلام»، محاضرة بتاريخ: 30-11-1997، المكتب الإعلامي، بيروت، ص14.

(5) م.ن، ص2.

(6) السيد، «في رحاب أهل البيت»، إعداد شفيق الموسوي، سليم الحسني، دار الملاك، ط2، 1424هـ، ج2، 2003م، ص100.

(7) السيد، «في رحاب أهل البيت»، مصدر سابق، ص19.

غيره، ليصير إرهابياً يمعن في القتل والنهب والخطف «انطلاقاً من حالات ذاتية تتصل بمنافعه الشخصية»[8].

ولأن التشدد، أو التطرف، أو الغلو، أو التنطع في التصور الإسلامي، هو منافاة روح القصد والاعتدال التي يقوم عليها منهج الإسلام، فإن السيد لا يني يذكر «أننا لسنا متطرفين، ولكننا ملتزمون»، لافتاً إلى وجود «فرق بين التطرف الذي يبتعد عن الحد الطبيعي للأشياء، والالتزام الذي يصرُّ على طبيعة الأشياء»، مضيفاً أننا «لسنا متعصّبين، لكننا منفتحون، ندعو إلى الحوار وإلى الجدال بالتي هي أحسن»[9]. كما يؤكِّد «أننا ضد الإرهاب من أي موقع انطلق، لأن الإرهاب لا ينتمي إلى دين»، معتبراً أن «من يربط بين الإرهاب والدين، لا يفهم عمق الدين وحقيقته..»[10].

وسواء أحالت الأصولية في السياق المسيحي ـ الغربي إلى «استعداد فكري لدى بعض الكاثوليكيين الذين يكرهون التكيف مع ظروف الحياة الحديثة»، أو إلى فرقة من البروتستانت تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمة في «الكتاب المقدَّس»، ويدَّعي أفرادها التلقّي المباشر عن الله، ويعادون العقل والتفكير العلمي، ويميلون إلى استخدام القوَّة والعنف لفرض هذه المعتقدات الفاسدة، فإنَّ ما يعنينا ها هنا، أن هذين المفهومين قد نقلا على غرار مصطلحات أخرى، مثل «التمامية» «Intégrisme»، والتطرف «Extrémisme»، والإرهاب«Terrorisme»، إلى المجال الثقافي العربي الإسلامي، كي يصبح كل منتسب إلى الحركات الإسلامية موسوماً بكل إيحاءاتها السلبية. ومن هنا، نحتت وسائل الإعلام الغربية مصطلح «الإسلامية» «L'islamisme»، كي يصبح متماهياً مع المصطلحات المذكورة[11].

---

(8) السيد، «الإسلاميون والتحديات المعاصرة»، دار الملاك، ط1، 1417هـ، 1997م، ص42.

(9) السيد، «رسالة إلى المغتربين»، دار الملاك، بيروت، ط1425هـ، 2004م، ص29.

(10) السيد، «من يربط بين الإرهاب والدين لا يفهم عمق الدين وحقيقته»، وثائق المكتب الإعلامي، ص2.

(11) محمد يتيم سعيد شبار، «الحركة الأصولية : عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة التطبيق»، مجلة آفاق، اتحاد كتاب المغرب، الرباط، العدد53 ـ 54، 1993، ص143 ـ 144.

لقد أوضح السيد كيف أن الدلالة الأصلية لمفهوم الأصولية والمفاهيم القريبة منها قد نشأت أولاً في المجال الثقافي والحضاري الغربي. فالأصولي حسب تلك الدلالة، هو الشخص المحافظ، المتصلب، الرافض للتطور والتكيف مع الظروف الحديثة، المتطرف، المستخدم للقوة والعنف. . . إلخ.

وأول نموذج أصولي تجسَّدت فيه هذه الصفات في الغرب، هو «رجل الدين»، حيث قمعت الكنيسة الحريات، وصادرت الأفكار والمعتقدات، ومارست الاستبداد السياسي، وانحدرت إلى مستنقع الانحلال الأخلاقي، وجنَّدت محاكم التفتيش لتأديب المخالفين والرافضين وتصفيتهم، وهو ما أدَّى ممثلاً ذلك أولاً بظهور حركة المحتجين Les Protestants، ثم على القيم الدينية جملةً وتفصيلاً، ممثلاً ذلك بظهور التيارات الفكرية والمذاهب المادية والإلحادية والعلمانية، لتشكل بدورها نمطاً آخر من أنماط الأصولية: الأصولية المضادَّة أو التطرف المضاد، وذلك حينما تم تجريد الإنسان من كل قيمة روحية أو معنوية، وتحويله إلى وسيلة إنتاجية مجردة[12].

وفي هذا الإطار، نجد السيد يميز بين أصولية سياسية تمارسها بعض الدول الكبرى، وأصولية يهودية عنصرية شرَّدت أكثر الفلسطينيين من أرضهم، وأصولية مسيحية، مشدداً على أن الإسلام يرفض الأصولية بمعنى العنف، داعياً، في الوقت نفسه، إلى عدم تمكين الأصولية من لعب أي دور سياسي أو أمني[13].

ومع ذلك، فإن مصطلح «أصولية» ليس غريباً عن حقل اللغة العربية ولا عن حقل العلوم الإسلامية، بل هو أصيل فيها ووليد شرعي لها. والمستقرئ للمعاجم العربية ولاستعمال القرآن الكريم والحديث النبوي لهذا المصطلح وأصله ومشتقاته، لا يكاد يعثر على الدلالات التي يحملها

---

(12) محمد يتيم سعيد شبار، «الحركة الأصولية، مصدر سابق، ص145.

(13) السيد، «الإسلام يرفض الأصولية بمعنى العنف»، مقابلة التلفزيون الإيطالي، 8 ـ 8 ـ 2007.

في الفكر الغربي أو في الترجمة العربية لمصطلحات مثل Intégrisme وFondamentalisme. . . وغيرها. .

وتأكيداً لهذا المعنى، يقول السيد: «نحن أصوليون بالمعنى الذي ننطلق فيه من أصولنا العقدية والفقهية والمفاهيمية والحركية، عندما ننطلق من كتاب الله، وسنَّة نبيه، وسيرة الأئمة من بعده، وكل الصالحين»[14].

ومعلومٌ أنَّ علم الأصول يُعَدُّ، في مجال العلوم الإسلامية، بمثابة العلم التأسيسي الذي يمكِّن من عملية الفهم السليم للنص الديني، واستنباط أحكامه الشرعية وفق قواعد علمية، ثم استنباطها من خلال الاستقراء والقراءة المقاصدية للشريعة الإسلامية. فعلم الأصول، بهذا المعنى، هو العلم الذي يضع المناهج التي تمكِّن الفقيه من استخراج الأحكام من أدلتها التفصيلية. إنه بالنسبة إلى الفقه بمثابة المنطق بالنسبة إلى سائر العلوم الفلسفية»، ومثل النحو بالنسبة إلى علوم اللغة العربية.

وتبعاً لذلك، فإن الذين عنوا بهذا العلم من المفكرين المسلمين، هم الذين يعرفون في المجال الثقافي الإسلامي بالأصوليين. إن الأصولي هو العالم المشتغل بوضع المناهج والضوابط، واستخراج القواعد الكلية عن طريق استقراء الأدلة المختلفة؛ حيث يضع ثمرة جهده للفقيه كي يوظّفها في استنباط الأحكام الشرعية العملية في أدلتها التفصيلية.

وفي المقابل، فإن الأصولية تتحدد، في المفهوم الغربي كما سلفت الإشارة، من خلال بعدين أساسيين تربطهما علاقة وظيفية قوية؛ وهما النزوع إلى إلغاء الآخر، واعتماد العنف أساساً في حل الخلافات الفكرية والسياسية والاجتماعية. أما في المفهوم الإسلامي، فيذهب السيد إلى أن القرآن الكريم، انسجاماً مع مقام التكريم الذي خصَّ به بني آدم، مطلق بني آدم ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**. .﴾ (الإسراء: 70)، يقرُّ بالوجود المميز والمستقلّ للآخر، ويدعو إلى الحوار والتعاون معه، سواء تعلق الأمر بأهل الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ**

(14) السيد، «رسالة إلى المغتربين»، دار الملاك، بيروت، ط1، 1425هـ، 2004م، ص28.

﴿سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: 64)، أو تعلق حتى بالمشركين والكفار؛ فقد اعترف لهم القرآن المجيد بما عبَّر عنه السيد بـ «وجودهم الفكري»، معتمداً الحوار سبيلاً للتعامل معهم: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 111)[15].

ولذلك، فإن العنف، وإن كان ملازماً لمنطق التطور التاريخي والحضاري الإنساني، إلا أنَّ السيّد يشدّد على أن الإسلام لا يلجأ إليه إلى على سبيل الضرورة، بعدما يتمُّ استنفاد كل إمكانيات الحوار والدفع بالتي هي أحسن، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسْتَوِي الحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: 34).

## ثانياً: الصداقة الإنسانية والدفع بالتي هي أحسن

إن «الدفع بالتي هي أحسن»، باعتباره فلسفةً إسلاميةً وسلوكاً حضارياً، يتم التمسك به حتى في حال الصراع الناتج من مشاكل فعلية في دنيا الناس. والمغزى الإنساني العميق لهذه الفلسفة، هو السعي إلى تحويل العدو إلى صديق، بل وإلى وليّ حميم. وهو ما جعل السيد يخلص إلى أن الإسلام يعتبر «الصداقة الإنسانية» هدفاً من أهداف التدافع في خضمّ التدافع الإنساني حول مختلف قضايا الإنسان الفكرية والثقافية والسياسية.

ضمن هذا المنظور، يشدّد السيد على أن الجهاد لم يتحدث عنه الإسلام بالنظر إلى كونه فعاليةً ترمي إلى الإجهاز على حرية الإنسان والحطّ من كرامته، وإنما «تحدث عنه كحركة وقائية لدفع العدوان ومنعه»، وذلك في سبيل الله والمستضعفين، حتى لا يضطهد إنسان إنساناً[16]. وتأسيساً على هذا التمييز، يخلص السيد إلى أننا لا نعتبر أنفسنا كمسلمين «معنيين بالأصولية بالمفهوم الغربي، لأننا لا نلغي

---

(15) السيد، «التجديد الديني والأصولية»، ضمن «رؤى ومواقف»، مصدر سابق، ص91 ـ 92.

(16) م.ن، مصدر سابق، ص93.

الآخر، ولا نعتبر العنف أساساً في حركتنا». ولذلك، فهو ينفي بشدة وجود «أصولية إسلامية».

ويكشف السيّد كيف أن «طرح مسألة الأصولية «كفزّاعة» ثقافية وسياسية واجتماعية في المرحلة الحاضرة ليس عملاً ثقافياً، ولكنه عمل سياسي يحاول أن يسلب فكر الإنسان ليقوده ويخضعه»، من خلال سعي «الاستكبار العالمي ـ الغربي» لإقناع الرأي العام عنده بكل العمليات التي يقودها للضغط على هذا الموقع السياسي أو ذاك، فيختار الكلمات التي يعيش الرأي العام الغربي حساسية تجاهها»[17].

أبعد من ذلك، فقد أكّد السيد، في أكثر من سياق، أن «هناك حرباً عالميةً تشنُّ ضدَّ الإسلام وأهله، تحت عناوين الإرهاب الإسلامي والتطرف الإسلامي، والأصولية الإسلامية»[18].

يرفض السيد رفضاً باتاً مجرد الإيحاء بربط الإسلام بالإرهاب أو التطرف، مشدداً على أن الإسلام يرفض إرهاب المدنيين، ويمقت قتل الأبرياء، ويدين الاعتداء على الناس، استجابةً للأمر الرباني: **﴿وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾** (البقرة: 190). غير أنّه يحمل بشدَّة على السياسات الغربية التي تمعن في قلب المعايير، واعتبار طلب الحرية، ومواجهة جبروت القهر، ومقاومة شتى مظاهر الاحتلال والعدوان، إرهاباً.

وهو ما يقتضي، من وجهة نظره، تحديداً دقيقاً لمفهوم الإرهاب وماهيته: «هل يشمل حركة الإنسان في المطالبة بحريته، وفي الدفاع عن حريته؟ أو أن الإرهاب يختص بالاعتداء على المدنيين وعلى الأبرياء بغير حق؟»[19].

كما أن الأسوة والولاء يأخذان أبعاداً إنسانيةً عميقةً لدى السيد؛ فبعد

(17) السيد، «التجديد الديني والأصولية»، مصدر سابق، ص95.

(18) السيد، «رسالة إلى المغتربين»، مصدر سابق، ص27.

(19) السيد، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الإسلامي الأسبوعية، «المثقف والثقافة»، دار الملاك، ط4، 1998، ج2، ص477.

أن يؤكد أن «أئمة أهل البيت(ع) هم منار الهدى، ونور الحق»، يوجه دعوته إلى من يودُّ التأسي بهم واتباع نهجهم، قائلاً: «فافهموهم، لا من خلال دموعكم في حركة المأساة، ولا من خلال مشاعركم في حركة الفرح، فإنهم يريدون منكم أن تعيشوا مأساة ما تتخبطون فيه من جهل وتخلّف في فهم الإسلام، وفي حركة الواقع، لتخرجوا من هذا الجهل إلى العلم، ومن هذا التخلف إلى التقدم، ويريدونكم أن تعيشوا إنسانيتكم، في أن تعترفوا ببعضكم البعض، بأن تجعلوا من الاختلاف الفكري حقداً وعصبيةً وطائفية، وأن لا تجعلوا من التنوع في الواقع حاجزاً يفصلكم عن بعضكم البعض، فلقد أرادنا تعالى أن نعترف بالتنوع، ولكنه أراد لهذا التنوع أن لا يكون دائرةً مغلقةً ننغلق بها عن الآخر، بل دائرةً مفتوحة. .» تحقق شرط التعارف، مصداقاً لقوله تعالى: **﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾** (الحجرات: 13)، و«ليفتح كل واحد منكم عقله وطاقته للآخر، وعند ذلك، يمكن لكم إذا تعارفتم أن تتعاونوا على فهم الحقيقة، وإذا تعاونتم على فهم الحقيقة، فقد تتعاونون على الارتفاع بها في ممارساتكم»[20].

يحذّر السيد من أن «تأخذ المذهبية مكان الإسلام في حياتنا»، مميزاً بين ضربين من المذهبية؛ مذهبية طائفية ومذهبية فكرية، ومعتبراً أن المذهبية الفكرية، على غرار الاجتهاد، تمثل غنى للإسلام؛ فأن يكون لنا مذهب لفهم الإسلام دراسةً وتفكيراً وحواراً، يمثل، من وجهة نظر السيد، غنى يعزز التقارب الإنساني، ويوثق أواصر الوحدة الإسلامية. وتفسير ذلك، أن «الفكر لا يتعصَّب، ومن يلتزم مذهب الفكر لا يتعصَّب، أما الغريزة فتتعصب، والمتعصبون هم الذين لا يملكون عمق الفكر ورحابته وامتداده»[21].

---

(20) السيد، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الإسلامي الأسبوعية بدمشق، «الإمام الباقر والعلم» دار الملاك، ط2، 2000، ج5، ص344.

(21) السيد، «المدنس والمقدس»: أمريكا والإرهاب الدولي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 2003، ص365.

يولي السيد للفكر والثقافة أهميةً خاصةً في محاربة شتى مظاهر الانغلاق والتعصب، وهو ما لن يتحقّق إلا باستلهام روح الحوار القرآنية التي تنطلق من «الذهنية الموضوعية والعقلانية، في انطلاقها وانفتاحها على الفكرة كما لو لم تكن هناك أية مسبقات لها، سواء في الجانب الذاتي، أو في الجوانب المحيطة بالبيئة وغيرها»، بحيث يجري النظر إلى «المسألة كما لو كانت حقيقةً ضائعةً تريد أن تكتشفها مع الآخر».

ذلك أنَّ ما عبَّر عنه السيد بـ «عصبيات مذهبياتنا»، «لم تخلق معنا؛ فهي ليست عضواً من أعضائنا، وإنما ورثناها فيما يرث الناس من عصبيات، أو اخترناها فيما يختار الناس من مذاهبهم»، فهي ليست شيئاً ذاتياً فينا، بحيث إن الخروج عنه يعدُّ خروجاً عن ذواتنا؛ إنها «فكر ورثناه أو فكر اخترناه». وإذا كان الأمر كذلك، يتساءل السيد: فلماذا نصر على أن يظلّ كل واحد منا واقفاً مكانه وليس مستعداً لحوار الآخر أو التقدم معه خطوةً واحدةً إلى الأمام؟»[22].

ومع أن السيد يدعو إلى «أن يحكم الإسلام العالم»، إلا أنه لا يدعو إلى فرض الإسلام بالإرهاب والتعسف، وإنما إلى فرضه «من خلال القناعة التي تحتضن الإسلام من خلال احتضانها للحقيقة»[23]. ومع تأكيده وجود حالتين في السياق العربي الإسلامي؛ حالة مسيحية، وحالة إسلامية، إلا أنه يسجّل أننا ما إن «ننفذ إلى داخل الحالتين، فإننا نراهما تلتقيان في كثير من الأوضاع النفسية والأخلاقية»، وهو ما يؤهّل المسيحيين والمسلمين للعيش في وطن واحد «يكفل لهم الحرية والعزة والكرامة»[24].

لا يمكن أن يصدر تصوّرٌ بهذا الانفتاح إلا عن فهم أرحب للدين لا ينظر إليه باعتباره «مجرد حالة روحية تنفتح على الغَيب، وتعيش في التجريد، لتجعل الإنسان في غيبوبة عن الواقع، كما يخيل إلى

(22) السيد، المدنس والمقدس، مصدر سابق، ص365.
(23) السيد، «من أجل الإسلام»، دار الملاك، بيروت، 1425هـ، 2004م، ص487.
(24) م.ن، ص489.

الكثيرين. .كما لو أردنا أن نعزل الدين عن الحياة وعن الإنسان في حركيته الإنسانية».

إنَّ السيد في هذا المقام، كما في مقامات وسياقات أخرى، لا يكفُّ عن الدعوة والسعي لأنسنة الدين وجعله في خدمة الإنسان؛ لأن الدين ليس شيئاً نخدمه، وإنما هو شيء نعيشه[25]. ولذلك لا يكفُّ يدعو: »لنرتفع إلى الله لنغني إنسانيتنا؛ حيث العقل يبدع، وحيث الروح تسمو، وحيث الإنسان ينطلق ليحبّ الله في الإنسان، وليحبّ الإنسان في الله»[26].

كما يعتبر السيد أن مشكلة الواقع الإسلامي تكمن في تلك الهوة الكبيرة الفاصلة بين الانتماء والوعي من جهة، والممارسة من جهة أخرى، ومردُّ ذلك، من وجهة نظره، يعود إلى «اهتزاز خطوط التربية الفكرية والعملية المتنوعة تبعاً لتنوّع المستويات الثقافية التي تتمثل بالذهنية المتخلفة؛ في المفاهيم العقيدية أو الأخلاقية، أو الاجتماعية والحركية، ليفرض ذلك نفسه على منهج التفكير وأسلوب العمل، و(منطق العلاقات»، الأمر الذي «يجعل المجتمع الإسلامي يختلف في تصوراته، كما لو كان يتمثل في عدة مجتمعات متضادة، لا تخضع لأية قاعدة»[27].

وفي هذا السياق، يبرز كيف «عاش المسلمون تحت تأثير واقع المذهبيات المتعددة على مستوى علم الكلام، وعلم الفقه، بحيث تحول كل مذهب إلى ما يشبه الدين الذي يختلف أهله مع المذهب الآخر، كما يختلف الناس في الأديان المتعددة، وتحولت كل حركة إسلامية إلى كيان سياسي مستقل»[28].

---

(25) السيد، «للإنسان والحياة»، إعداد وتنسيق: شفيق الموسوي، دار الملاك، ط3، 1421هـ، 2001م، ص158 ـ 160.

(26) السيد، «الأخلاقيات الطبية وأخلاقيات الحياة»، دار الملاك، ط1، 1423هـ، 2002، بيروت، ص34.

(27) السيد، ««الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009، ص، 49.

(28) م. ن، ص، 49.

كما لا يرى السيد من مبرّر لاندلاع الصِّراع بين الأديان، مادامت تلتقي على قواعد مشتركة متينة تجمع بينها، وهي القواعد التي طالما ركَّز عليها الإسلام، وعمل، أبعد من ذلك، على إدارة الحوار في المواضع التي يختلف فيها مع الأديان الأخرى بالتي هي أحسن وبالحكمة والموعظة الحسنة، بروح من النسبية. كما يعتقد أن جميع الأديان «تلتقي على أساس وحدانية الله، وعلى أساس وحدة الإنسانية أمام الاستكبار العالمي، الذي يريد أن يضطهد الإنسانية..»[29].

ويستوحي من قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشُّورى: 13)، مغزى ما تمت الإشارة إليه من وحدة الخطاب الإلهي، وذلك «بالالتزام به، والانتماء إليه، والسير على منهجه، وتحويله إلى سلوك عملي في الحياة، والوقوف عند ثوابته، وجعلها منطلق وحدة، وملتقى موقف، لتصل الناس، في كل مرحلة من مراحل النبوات، بخطّ النبوة التي سبقتهم، ولينفتحوا على ما يأتي بعدهم من نبوّات، فلا يتجمد الإبراهيميون أمام الموسويين، ولا يتجمد الموسويون أمام العيسويين، ولا العيسويون أمام المسلمين، لأن كل نبي يطرح مبادئ العقيدة والأخلاق العامة نفسها التي طرحها النبي الذي سبقه أو التي يطرحها من يليه»[30].

ووعياً من السيد بأنَّ الدين يرسِّخ قيم التعايش الإنساني، فقد اعتبر أنه « إذا انطلقنا من الدين في قيمه الروحية والأخلاقية التي تمثل قيماً إنسانية، فإن لبنان سينفتح على الخير الكبير، وعلى التعايش المرتكز على أساس هذه القيم»[31].

يقف السيد ملياً أمام قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾ (البقرة: 256)، ليستوحي من ذلك أن «مسألة الإيمان مسألة تتصل

---

(29) السيد، «حوارات في الفكر والسياسة والمجتمع»، إعداد: نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، ط2، 2001، ص190.

(30) السيد، «تفسير من وحي القرآن»، م20، دار الملاك، 1428، 2007م، ص156.

(31) السيد، «بينات»، «حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة»، مصدر سابق، ص168.

بالإنسان نفسه؛ بحيث لا يمكن لإنسان أن يكره إنساناً على إيمان أو كفر»، مادام طريق الرشد بيّناً وطريق الغي جليّاً. وتبعاً لذلك، ما على الإنسان إلا أن يختار مصيره من خلال تحديده الوجهة التي سيختارها، مصداقاً لقوله تعالى: **﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾** (الإنسان: 3) و**﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾** (البلد: 10).

غير أن السيد يميِّز بين الإكراه في الدين، وحرص الدولة الإسلامية على تعهّد من أسلموا، حتى يظلوا ثابتين على إسلامهم في مواجهة شتى الضغوط التي تسعى لحرفهم عن إيمانهم، وبوجه خاص، في صدر الإسلام وبداية الدعوة الإسلامية، وهو ما يندرج ضمن التدابير والإجراءات الكفيلة بحفظ النظام العام، وهو ما يسري على كلِّ كيان اجتماعي؛ ذلك أن أية قوة تسعى لـ «إرساء قواعدها وفرض نظامها، فإن من الطبيعي أن تخضع كل الناس الذين يعيشون في دائرة هذا النظام لكلِّ مفردات النظام وقوانين الدولة»[32].

وفيما وراء التعدد والتنوع والاختلاف الإنساني، يشدّد السيّد على «الرابطة الإنسانية التي تجمع كل تنوعات الناس في وحدة يلتقون عليها، وفي دور يتكاملون فيه.» بحيث «لا يمثل التنوع تبايناً، بل يمثل تكاملاً في الخصوصيات التي تتضافر وتتآزر من أجل الإعمار والتكامل الإنساني، وهو ما عبّر عنه القرآن المجيد بجمعه الرفيع بين وحدة عنصر الخلق وتنوع خصائص الإنسان، مصداقاً لقوله تعالى: **﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾** (الحجرات: 13)، ليستنتج من هذه الآية الكريمة، أن التنوّع يمثل الوسيلة الفضلى للتعارف الناتج من التفاعل الإنساني، والساعي»لبناء علاقات تسدُّ الحاجات الخاصة، وتتبادل الإفادة من الطاقات المتنوعة»؛ بحيث إذا كان الإسلام يراهن على العلاقة الإنسانية في دائرةٍ ما، عبّر عنها بـ «دائرة التعارف الحيوي»، فإنه يشدد على الجانب الحركي من هذه العلاقة، «ليدعو المؤمنين والمؤمنات إلى التعاون على البر والتقوى. .»، تعزيزاً لقيم العدل والتكافل الاجتماعي. .

---

(32) السيد، ««الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص36 ـ 38.

وفي هذا السياق، تنحو اجتهادات السيد منحى يرى في العدل قيمةً إنسانيةً ترتكز عليها النبوّات في كلّ خطوطها وامتداداتها وتشريعاتها وتطبيقاتها، فيقرّر أن قضية الدين هي قضية عدل؛ إذ لا دين بلا عدل في جميع تطلّعات الإنسان وقضاياه. . كما أنَّ العدل يتعين ألا يقتصر، في كنف الاجتماع السياسي الإسلامي، على المسلم، وإنما يتعين أن يتعداه حتى إلى الكافر؛ إذ «لا يجوز للمسلم أن يظلم الكافر، مهما كانت درجة كفره، وعلى الحاكم المسلم أن يحمي الكافر من ظلم المسلم»[33].

كما يرى أن الدين «يمثل عنصراً حركياً فاعلاً في الثورة على الظلم في الداخل، وعلى الاستكبار في الخارج»، وتفسير ذلك، أن «مواجهة الظلم والاستكبار قضية عميقة الصلة بالالتزام الديني» إلى درجة أن الحياد بين العدل والظلم، وبين المستكبرين والمستضعفين، يعدُّ في ميزان الدين قيمةً بالغة السلبية؛ فالساكت عن الحق شيطان أخرس. وفي المقابل، فإن الالتزام بقضايا الحق والعدل يعدُّ قيمة إيجابية: «**كونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً**»[34].

وينبّه سماحته إلى أنَّ قمع الفكر الآخر والآراء الحرة، لا يقتصر على السلطة الدينية، وإنما يتعداها إلى «كل سلطة متخلّفة خاضعة لبعض الأفكار والقيم الخاصة ومتعصبة لها»، بعد أن تضفي عليها قدراً من القداسة تجعلها تضطهد كل الأفكار المضادّة بذريعة مجافاتها للحقيقة. .[35].

لا ينفي السيّد أنَّ الإسلام قد شهد تاريخياً صراعاً مع المسيحية الصليبية من جهة أولى، وصراعاً مع المادية الوضعية من جهة ثانية. وهو الصراع الذي تجدَّد بفعل تفجيرات 11 سبتمبر 2001، وخلق حالة من التوتر العميق بين الإسلام ومنظومة القيم الحضارية الغربية، في صلتها

---

(33) السيد، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص19 ـ 20.

(34) م.ن، ص26.

(35) المصدر نفسه والصفحة نفسها. ص26.

العضوية بما يعبِّر عنه السيد بـ «الاستكبار العالمي»، وهو التوتر الذي جرى تصعيده إلى مستوى «صراع الحضارات».

غير أنه يعتبر أن هذا الصراع رغم حدّته، لا يتجاوز كونه «صداماً للسياسات» ناتجاً من صراع على صعيد المصالح والمواقع والنفوذ في العالم، أما صراع الحضارات، فلا يتحدَّد إلا بصراع تاريخي فعلي بين منظورين ومشروعين حضاريين يشتبكان في معارك حقيقية متداخلة على المستوى الاقتصادي، والسياسي، والثقافي، والقيمي، والأيديولوجي. فالأمر لا يعدو أن يكون «صراع المستكبرين مع المستضعفين، وليس صراع حضارة في مواجهة حضارة أخرى. .»، دون أن ينفي ذلك وجود رواسب وخبرات وتجارب تاريخية تجعل الذاكرة الجماعية للغرب تستعيد عقدها التاريخية مع الإسلام، لتشحن بها قطاعاً عريضاً من الرأي العام الغربي، فيبدو الأمر كما لو أنه حربٌ حضارية شاملة ضد الإسلام[36].

غير أن هذا التكييف الحضاري لصراع يعدُّ سياسياً بامتياز، ما كان له ليشيع لولا وجود من هيَّأ له من المسوّغات ما يكفي لتبريره في الجانب الإسلامي؛ من قبل حركات إسلامية، عوض أن تجيد قراءة الواقع، ظلت «تحدق في الجدار»، ساعيةً إلى تحويل «الاحتقان النفسي» إلى عنف غير محسوب النتائج ضد ما بدا لها أنه مصالح غربية أمريكية حيوية.

ومع أن السيد لا يتردَّد في تحميل المسؤولية لهذه الحركات، منتقداً مسلكها ومنهجيتها في النظر والعمل معاً. . ومع أنه يعتبر أن «هذا النوع من الفهم الضيّق للإسلام، وهذا النوع من التطبيق الخاطئ للقيم الإسلامية» لا أفق له، إلا أنه لم يتردَّد في تحميل المسؤولية كاملةً لقوى الاستكبار العالمي، كاشفاً كيف أن الإرهاب أمسى يمثل دعايةً عالميةً ضد الإسلام[37]، متوقعاً «أن وسائل العنف المدمِّر التي بدأتها أمريكا، ومعها الدول المتحالفة معها، سوف تصنع عنفاً أكثر وحشيةً من العنف الذي

(36) السيد، في حوار له بمجلة «الشاهد»، قبرص، العدد198، 2002، ص35.

(37) السيد، «الحركة الإسلامية: هموم وقضايا»، دار الملاك، ط4، 2001، 1422هـ، ص194.

رأيناه في هذه المرحلة». . ولا سيّما أن هذا العنف المدمر لم يكن عنفاً مادياً فحسب، وإنما كان عنفاً معنوياً ورمزيّاً جرح الشعور العربي الإسلامي عميقاً في كرامته وفي تصوراته. .

والنتيجة، أن العنف ليس من شأنه إلا أن يولّد عنفاً أشدّ منه وأقوى. وهي الحقيقة التي جعلت السيِّد يخلص إلى أنَّ الإرهاب يعدُّ ظاهرةً تاريخيةً، ليس التاريخ بمقتضاها إلا تاريخاً للصراع «بين فعل القوَّة المستعلية وردّ فعل القوة المستضعفة»[38].

ولذلك، لم يكفّ السيِّد، طيلة حياته المباركة، عن الدعوة، في أكثر من مناسبة وأكثر من سياق، إلى ضرورة الأخذ بأسباب التوازن في التفكير الإسلامي، والاعتدال في التفكير الديني، ودراسة الإسلام، في تفاعلاته الكونية، دراسةً ثقافيةً واعية.

وكان ينبّه إلى أن «قضية الدين في الوعي الإنساني، تتمثَّل في الحاجة الطبيعية للخروج من الجمود المادي الذي يحاصر الفكر، ويجمّد الروح، ويبتعد بالإنسان عن التحليق في الآفاق الواسعة للفكر والإنسان والحياة؛ لأن الإيمان بالله، يفتح فكر الإنسان على المطلق، ويدفع به إلى التزام القيم الروحية والأخلاقية في بعدها الإنساني الواسع، ويقف به على قاعدة متينة ثابتة، لا تهتّز أمام انفعالات الغريزة، ولا تسقط أمام ضغوط الواقع؛ لأنها ترنو إلى الله الذي يرعى الإنسان في امتداد وجوده، كما رعاه في بدايته»[39].

ولعلّ حركة التربية الإسلامية في هذا الاتجاه، تجعلنا نعرف كيف نستمع إلى الآخر، وكيف نحترم فكره، ونتفهّم خلفياته النفسية والاجتماعية والسياسية، لنتواصل معه بأريحية وكرم، ونلتمس له الأعذار، فلا نستعجل الحكم عليه بالخيانة والمروق والتعصب وغير ذلك. .[40].

---

(38) السيد، في حوار له بمجلة «الشاهد»، مصدر سابق، ص36.

(39) السيد، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص31.

(40) م.ن، ص53 ـ 54.

## خاتمة

إذا جاز لنا أن نكثّف الرؤية المعرفية التي تحدّد موقف العلامة السيد فضل الله من العلاقات الإنسانية بين الأفراد والجماعات والأمم، ونحدّد بالتالي موقفه الإنساني العميق من موضوعات الأصولية والتطرف والإرهاب، فلا يسعنا إلا أن نخلص إلى ما سبق أن خلص هو إليه، من أنه لا تستقيم للإنسان رؤيته الواضحة للأشياء والظواهر، وعلاقته بالأشخاص، ومواقفه العادلة من شتى القضايا الكبيرة منها والصغيرة، إلا من خلال:

أولاً: الاستقامة في القول والعمل..

ثانياً: الموضوعية في الفكر والعلاقات..

ثالثاً: جهاد النفس وتمحيصها «بطريقة إيمانية حاسمة»[41].

(41) السيد، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص56.

# الوحدة الإسلامية

محمد سليم العوا

كاتب مصري، أستاذ جامعي في القانون والدراسات الإسلامية

نحن مسلمون قبل أن نصبح سنّة أو شيعة، والإسلام يسع الجميع، والمسلمون أخوة متحدون في العقيدة. ومعظم الروايات المختلفة حول السنّة الشريفة، يلتقي حولها المسلمون شيعتهم وسنّتهم بنسبة ثمانين في المئة.

على ذلك، كان العلامة المرجع سماحة السيد محمد حسين فضل الله(رض) داعية الوحدة الإسلامية، وهو الوحدوي الصادق الذي بذل جهده على مدى أكثر من نصف قرن مجتهداً وعاملاً من أجل الوحدة، مستنداً إلى كتاب الله، بعدما اتّضح أن العمل لوحدة المسلمين هو بمثابة العبادة المرتبطة بالتقوى. وبعدما بيّن أن العصبية الطائفية مذمومة بكل المقاييس.

هو الفقيه الذي ساءته أحوال المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، على الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافةً، ورأى في هذه الأحوال إشكاليةً كبرى تجدر معالجتها بالوحدة، حيث هي الحل، وهي المرتجى والأمل الكبير الذي يحتاج إلى العمل الدؤوب. ولن تنهض هذه الوحدة بغير الاهتمام بأمور المسلمين بدون تمييز أو تفريق، بعيداً من العصبيات التي تمزّق شمل الأمة.

إن مراجعة كتب السيّد ودراساته وخطبه، تفضي إلى وجود تراث ضخم، من أبرز سماته الاهتمام المباشر بأمور المسلمين. ولعل مطلب الوحدة الإسلامية هو الأمر الأول والأهم. كيف تصدّى(رض) لهذا المطلب من خلال تراثه، فضلاً عن معرفتنا الشخصية بهذا العالم الكبير؟

رأى سماحته أن للوحدة الإسلامية معنى في الفكر والعقيدة، ومظهر للحركة والحياة. أمّا معناها في الفكر، فيتمثّل في القاعدة الفكرية التي يلتقي عليها المسلمون في تصوّرهم للمفردات المشتركة للعقيدة، كالتوحيد والنبوة والمعاد، وما أنزل الله من شريعة في القرآن، في ما ألزم

به عباده من الخطّ المستقيم الذي يتحرّكون فيه أو يقفون عليه، وللمفاهيم العامة التي يختزنها وعيهم لله وللإنسان وللحياة.

وتبقى التفاصيل في العقيدة، والخصوصيات في الشريعة وفي المفاهيم، مما يختلف فيه المسلمون على أساس فكر فلسفي، أو اجتهاد فقهي، أو فهم قرآني وما إلى ذلك، فهذه تترك لحيوية السجال في دوائر الوفاق وحركة الحوار المتجهة نحو اللقاء.

وأمّا مظهرها في الحركة والحياة، فيتمثل في طريقة الخطاب الإسلامي الذي يطلقه المسلمون في حديثهم مع الآخرين، أو في نوعية الخطاب فيما بينهم، وفي احترامهم المتبادل لانتمائهم الإسلامي في الكلمة والفعل والعلاقة، وفي نظرتهم إلى أموالهم وأعراضهم، من خلال معنى الإسلام في وجودهم الفاعل في الحياة، وفي خطّ الأهداف الكبيرة التي تلتقي فيها كلّ قضاياها الحيوية والمصيرية، وفي التزام وحدة الموقع والطريق والمصير، فيما يمثّله معنى الأمّة الموثوقة برباط العقيدة من خلال ذلك كلّه.

على أنَّ ما يعيشه الكثيرون من النّاس، هو أنّهم يضعون الفواصل الدقيقة في القضايا العامة، ليجعلوا العقيدة الواحدة أكثر من عقيدة، وليحوّلوا الموقف الواحد إلى أكثر من موقف، فلا يرون أساساً للوحدة بين الناس إلاّ إذا اتّحدوا في كلّ شيء حتى في أدقّ التفاصيل. وفي ضوء ذلك، حاول البعض أن يقسّموا الإسلام إلى عدة إسلامات لا يرتبط بعضها بالبعض الآخر، أو أن يجعل الاختلاف في المذهب الكلامي أو الفقهي مسألةً تتصل بالإسلام والكفر، بحجة أنَّ المذاهب لا يمكن أن تكون بأجمعها على حقّ في خلافاتها، ولا سيما أنَّ الحقّ لا يتعدد، وهذا يفترض أن يكون بعضها على خطأ، ما يوحي بأنَّ الالتزام به يمثّل نوعاً من الكفر بالحقّ في هذه الدائرة. لكنّنا إذا اعتبرنا الجزئيات الشرعية أو الفكرية في الخطوط التفصيلية للعقيدة والشريعة أساساً للإيمان، كان الاختلاف في هذه الأمور بمثابة الإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر، ما يعني أنَّ لدى كلّ مذهب إسلامي شيئاً من الكفر التفصيلي فيما يخطئ فيه المفكرون أو المجتهدون، ممّا يعذرون فيه أو لا يعذرون.

وفي ضوء ذلك، يمكننا أن نؤكّد مسألة الإسلام في الخطوط العامة للعقيدة فيما رسمه القرآن من ذلك، ما يجعل من اللّقاء على هذه الخطوط معنى في الإسلام، وخطاً للوحدة.

فكيف يرى سماحته الحاجة إلى الوحدة والشعارات التي طرحت وظروفها الموضوعية؟

لقد عاشت قضية الوحدة في تفكير المسلمين حلماً يراود أذهان المخلصين منهم، لما عانوه من مشاكل الفرقة والتمزق والخلاف المستمر على مستوى الحكّام والطوائف والمذاهب والدول والشعوب، ولا سيما بعد أن سقطت الدولة الإسلامية التي لم تسلم من توجيه التهم الظالمة وغير الظالمة إليها، باعتبارها بعيدةً عن التمثيل الصحيح للحكم الإسلامي، رغم أنَّها كانت تحفظ الشكل والوجه الإسلاميين.

وتنوَّعت دعوات الوحدة في كلّ مكان، لتكون ردّ فعل الدعوات العنصرية التي تدعو إلى تفريق المسلمين على أساس اللون والعنصر، كما هي مشكلة المسلمين السود والمسلمين البيض التي يريد البعض إثارتها بطريقة أو بأخرى، وكما هي مشكلة القوميات في قضايا العرب والفرس والأتراك والأكراد وغيرهم، أو مشكلة اختلاف الطوائف، كما هي مشكلة السنة والشيعة. .

وعُقدت المؤتمرات الإسلامية الفكرية والسياسية والفنية من أجل الوصول إلى هذا الهدف، وأنشئت رابطة العالم الإسلامي وغيرها من المؤسسات التي رفعت هذا الشعار ـ الوحدة الإسلامية ـ، ولكنَّها لم تحقق أي هدف على مستوى الواقع، بل بقيت في حيّز التمنيات المستقبلية الكبيرة، لأنَّها انطلقت من منطلق الرغبة في الإسراع لتحقيق هذا الشعار من دون مراعاة الظروف الموضوعية التي تحيط به، بالرغم من إدراك القائمين على هذا الشعار، وجود ظروف مضادة تحتاج إلى كثير من الجهود الكبيرة في سبيل تحريك موقف هنا أو موقف هناك، أو خلق جوّ ملائم يستهدف تعميق التجربة وتأكيد المواقف.

ونعتقد أنَّ هذا الأسلوب في معالجة المشاكل، يمثّل وجهاً من وجوه

الشخصية الإنسانية في طريقة تصورها للأمور، ومواجهتها للواقع، فهناك الشخصية العميقة التي تواجه القضايا من موقع دراستها الواسعة لجميع جوانبها وظروفها وامتداداتها ووسائل الوصول إليها، وذلك بهدف وضع خطة واقعية للعمل ترتكز على المراحل في سبيل الوصول إلى الهدف، وهناك الشخصية التي ترتبط بالهدف بعيداً عن الوسيلة، فتعيش في الأجواء العاطفية التي تخلق في داخل النفس صورةً ضبابيةً للموقف، وتثير في المشاعر أحلاماً ورديةً تطوف في أجواء الخيال، وتحلّق في رحاب المثاليات، وتبتعد قليلاً عن خطوات الواقع.

وهذا ما عاشه كثير من المسلمين الذين تحركوا مع شعار الوحدة الإسلامية، فلم يدقّقوا في المشاكل الواقعية التاريخية والنفسية والعملية التي تقف أمام تحقيق ذلك، ولم يبحثوا في الوسائل العملية التي تعتبر خطوةً متقدمةً نحو الهدف، بل تركوا الأمر للعواطف التي اكتفت بترديد بعض الآيات القرآنية الداعية إلى الوحدة والاعتصام بحبل الله، وبعض الأحاديث المأثورة المتعلّقة بوحدة المسلمين في قضاياهم العامة والخاصة، وأفاضوا في الحديث عن الخسائر التي لحقت بقضايا الواقع الإسلامي كنتيجة طبيعية للاختلاف والتفرق، ولكنّهم كانوا يعودون من هذه المظاهرة الحماسية إلى الواقع المعقد الذي يعيشونه في أنفسهم، ليجدوا هناك ـ وكردّ فعل على الفشل ـ ابتعاداً نفسياً عن تلك الشعارات.

## أولاً: الوحدويُّ الصادق

وعند متابعة تراث السيّد عالماً وحدوياً، نجد أن الوحدة الإسلامية هي محور عمله في حياته كلّها، فعمل على هذا الموضوع حوالى نصف قرن وثماني سنوات. وتحديد هذا الرقم يعود إلى أوّل قصيدة قالها بشأن الوحدة الإسلامية، وقد كان قادماً من النجف ليزور بيروت، وألقاها في حفل تأبين السيد محسن الأمين (رحمه الله)، حيث جاء في بعضها:

وَأريـــتــنـــا أنَّ الإخـــا ... ء مـن الـهـدى بـيتُ الـقـصـيـدِ

ومـنـاهـجٌ تـوحـي لـنـا ... روحَ الـتـضـامـنِ والـصـمـودِ

| | |
|---|---|
| فـالمسـلـمـون لـبـعـضـهـم | فـي الـديـن كـالـصـرّحِ المشـيـدِ |
| لا طـائـفـيّـةَ بـيـنَـهـم | تـرمـي الـعـقـائـد بـالجـحـودِ |
| والـديـنُ روحٌ بـرَّةٌ | تحـنـو عـلـى كـلِّ الـعـبـيـدِ |
| تـرمـي لـتـوحـيـد الـصّـفـو | ف ودفـع غـائـلـة الحـقـودِ |
| عـاش الموحِّـدُ فـي ظـلا | ل الحـقّ فـي أفـق الخـلـودِ |

هذا كلامٌ قاله السيّد في صيف عام 1952م، وقد توفيّ(رض) في صيف 2010م، وهو منذ ذلك التاريخ، إلى أن لَقِيَ ربَّه سبحانه، يعمل للوحدة الإسلامية، الّتي تُعتبر، ومنذ سقوط الخلافة العثمانية، آخر عوامل التوحيد السياسيّ بين المسلمين، ولذا، فهي المطلب الرّئيس للجماهير المُسْلمة، وهي القضيّة المركزيّة للعلماء المخلِصين العاملين في واقع الأمّة كلّهم شيعتها وسنّتها، عربها وعجمها على حدٍّ سواء...

وما ينبغي ذِكره في هذا المجال، أنّه منذ الثُّلث الثاني من القرن العشرين الميلاديّ وحتّى اليوم، لا هاجس أهمّ، ولا مفهوم أكثر مركزيّةً عند علماء الأمّة المخلصين من وحدة الأمة... و«للحديث عن وحدة الأمة في حياة المسلمين طعم الحلم الكبير، وذلك بالنظر إلى المشاكل الكثيرة التي يعاني منها المسلمون بسبب حالة التمزّق التي يعيشونها، سواء بين المذاهب أو بين الطوائف، وبفعل ما يعيشونه من خصومات ومشاحنات تؤدّي بهم إلى المزيد من الضعف السياسي والاجتماعي والعسكري والاقتصادي، وإلى الشعور بانقسام الشخصية إلى شخصيات متعددة، تتقوقع كل واحدة منها داخل إطار مغلق، ما يجعل تفكيرها مستغرقاً في الحالة الطائفية، بعيداً عن الشخصية الإسلامية المنفتحة»[1]. لذلك تناول العلماء هذه القضيّة من جوانب مختلفة، وهم ينظرون إليها من زوايا متنوّعة، لكنّهم يدورون حول هذه الوحدة..

---

(1) محمد حسين فضل الله، أحاديث في قضايا الاختلاف والوحدة، دار الملاك، بيروت، ط1، 2000م، ص169.

وكـــلٌّ يــدَّعـــي وصـــلاً بـــليلى وليلى لا تـــقـــرُّ لـــهـــم بـــذاكَ

وفي هذا المجال، عدَّد سماحته مجموعة أطروحات حول الوحدة، وأوردها مع تعليلاتها أو حجج أصحابها، وبيّن الفوارق فيما بينها لجهة مثاليتها أو واقعيتها، فقال: «لقد اختلفت الأطروحات حول الوحدة، فهناك الأطروحة المثالية التي تواجه المشكلة بالروح الغيبية الضبابية، التي تحاول إبعاد المشاكل الحية عن تفكير الأمة، بالإيحاء بأنه لا خلافات صعبة بين المسلمين، وأن علينا تناسي القضايا الهامشية، والوقوف صفاً واحداً كالبنيان المرصوص في مواجهة الأعداء». ويعلق سماحة السيد على هذا النوع من الأطروحات بالقول: «وهكذا يغرق المسلم في ما يشبه الأحلام، في أجواء عاطفية، فيستسلم لهذا الخدر اللذيذ، ثم يرجع إلى الواقع، فيجد أمامه أكثر من مشكلة حادة، وأكثر من خلاف متحرك في عمق ممارساته وعلاقاته».

ويستكمل سماحته عرض الأطروحات واحدةً بعد أخرى، فيقول: «وهناك الأطروحة الواقعية التي تؤكد مواطن اللقاء كما تؤكد مواطن الخلاف، ولكنها لا تضع مواطن الخلاف في الجانب الذاتي الشعوري للأمة، بل تضعها في الجانب الفكري من نشاطها، وتوحي في هذا الاتجاه، بأنَّ مثل هذه الخلافات ليست مقصورةً على الفئات الكبيرة من المسلمين فيما بينهم، بل هي موجودة في داخل كل طائفة أو مذهب، وفي أكثر من جانب فقهي أو كلامي..». ويرى سماحته، أنَّ أصحاب هذه الأطروحة يحاولون الاعتماد على «قواعد الحوار القرآني التي ترفع بالأمَّة لأن تناقش قضاياها في الداخل والخارج من موقع التفكير الموضوعي الهادئ الصادق، إلى معرفة الحقيقة من أقرب طريق بالحجة والبرهان الواضح».

ويؤكد سماحة السيد أن كلا الأطروحتين تجد لهما في أرض الواقع بعض التمثلات الإيجابية والآثار الفكرية والاجتماعية الجيدة التي راجت في أكثر من مرحلة تاريخية، «وقد عاش المسلمون تجارب الوحدة على أكثر من صعيد، سواء في التجارب الثقافية التي أكدت الآفاق الوحدوية

في الثقافة الإسلامية، وعملت على إرجاع الخلافات إلى أسس فكرية تتصل بالمصادر الإسلامية، كالكتاب والسنّة وأمثالهما، في أسلوب إيجابي يركّز على الطابع الاجتهادي العلمي لهذا الخلاف، أو في التجارب الاجتماعية والسياسية التي دعت إلى تشكيل أرض إسلامية واحدة في ما يعيشه المسلمون من قضايا اجتماعية وسياسية مشتركة..». ومع كل ذلك، فإن سماحة السيد فضل الله يعتبر أن هذه التجارب لم يكتب لها النجاح المستدام، لأنها «اصطدمت بأكثر من عقبة، بفعل ما واجهته من مشاكل الرواسب التاريخية، والعقد النفسية، والأوضاع الاستعمارية التي تثير السلبيات وتعقّد الأوضاع، وتخلق الأزمات على أكثر من صعيد..».

استناداً إلى ما تقدّم، دشّن سماحة السيد النقاش حول هذا الموضوع من زاويتين:

**الأولى**: نظرة المسلمين الشيعة إلى الوحدة

**والثانية**: نظرة المسلمين غير الشيعة إلى الوحدة

ويعرض سماحته لوجهة نظر المسلمين الشيعة حول الوحدة، فيرى أن هناك في هذا المجال اتجاهين:

**الأول**: يرى أن مشروع الوحدة يعمل على تذويب الشيعة في المحيط الإسلاميّ العام، ويؤدي إلى فقدان الركائز الأساسية لفكرة التشيّع، وهي الإمامة، وما يتبعها من قضايا فكرية وشرعية، فيتحوّل الشيعة بفعل ذلك إلى سنّة، وبذلك لن تكون عملية الوحدة إلاّ أسلوباً من أساليب احتواء فئة من المسلمين لفئة أخرى.. لا جمعاً للمسلمين على أساس الحق.. وينظر هؤلاء إلى مسألة الوحدة نظرةً سلبيةً تحمل الكثير من الحذر والخوف والتسلط..

أما الاتجاه الثاني، فيرى «أن مسألة الوحدة ليست مسألة إدخال الشيعة في محيط السنّة، أو العكس، بحيث تستهدف إدماج وتذويب الشخصية الفكرية التي يحملها كل واحد منهما بطريقة عاطفية، بل هي مسألة روحية نفسية فكرية علمية، ترتكز على إيحاء للمسلمين بضرورة

التمسك بالروحية الإسلامية التي ينبغي أن تطبع شخصيتهم في العقيدة والالتزام والحركة في حياتهم العامة والخاصة..».

وحسب سماحة السيد، فإن أصحاب هذا الاتجاه يرون «أن النتائج الإيجابية التي يحصل عليها المسلمون الشيعة في مسألة الوحدة، لا تقاس بالنتائج السلبية التي يعيشونها في مسألة الفرقة والخلاف الفكري، والعمل الذي يتحرك من موقع العقدة الذاتية لا من موقع المصلحة العامة». وينتهي هؤلاء إلى «أننا، كشيعة، يمكننا إقناع المسلمين الآخرين بصحة أطروحتنا الفكرية في فهم الإسلام، فيما نعتقد أنه الحق من خلال ما نملك من أدلة وبراهين، وذلك في نطاق الوحدة، أكثر مما نستطيع ذلك في ظل الوضع الطائفي المتشنّج».

هذا ملخَّص رأي سماحة السيد حول اتجاهات الشيعة بالنظر إلى الوحدة. أما بخصوص نظرة غير الشيعة إلى الوحدة، فيرى أنها محكومة لثلاثة اتجاهات:

«**الأول**: ينظر إلى الشيعة بأنهم خارجون عن الإسلام، فيما ينسب إليهم من عقائد الغلو والشرك وتحريف القرآن»... وبأن لا فائدة من طرح قضية الوحدة الإسلامية معهم..

وهذا الاتجاه يتمثل في الغالب بالسلفية الوهابية، التي عملت على تعميق الهوّة بين السنة والشيعة.. بمختلف الوسائل المتاحة..

**الاتجاه الثاني**: لا يرى في الشيعة هذا الرأي، بل يرى أنهم مسلمون في ما يرتكز عليه الإسلام من عقيدة وشريعة، وأن الخلاف بينهم وبين السنَّة كالخلاف بين السنَّة أنفسهم في بعض تفاصيل العقيدة والشريعة.. فحالهم حال أي مسلم مخطئ في اجتهاده، فإن الخطأ لا يخرجه عن إسلامه..». ومع ذلك، فإن هؤلاء لا يرون مصلحةً في الوحدة مع الشيعة، لأن هذه الأفكار الخاطئة قد تنفذ من خلال مجتمع الوحدة إلى ذهنية المسلمين من أهل السنّة، فتسيء إلى الأفكار السليمة الصحيحة الصافية..».

وربما يلتقي هذا الفريق مع فريق الاتجاه الأول في أساليب العمل ضد

قضية الوحدة، ولكنهم يمارسون أساليب المجاملة فيما تقتضيه اللياقات الاجتماعية والمصالح السياسية، وهم يشبهون إلى حدٍّ بعيد الاتجاه الشيعي الذي يقف موقفاً سلبياً من الوحدة، عندما يطرح الوحدة كشعار في الحالات الطارئة، ولكن بحذر شديد، وبدون إخلاص أو إيمان بذلك».

**الاتجاه الثالث**: ينطلق في حركته من موقع الإيمان بوحدة المسلمين الواقعية، فيما يلتقي عليه المسلمون من عقائد ومفاهيم وشريعة، وبأن الخلافات في ما يختلفون فيه، لا تضرّ بهذه الوحدة، كما لم تضرّ خلافات المذاهب بين بعضها البعض في وحدتهم الإسلامية.. وعلى هذا الأساس، رأى أصحاب هذا الاتجاه في الوحدة أمراً واقعياً في عمق الشخصية الإسلامية، يتطلب تحويله إلى خطوة عملية في حركة الإسلام في الحياة.. ويتمثل هذا الاتجاه في الحركات الإسلامية الواعية غير الخاضعة لعقلية الأنظمة المرتبطة بالاستعمار، وفي الشخصيات الفكرية المسلمة التي تعيش مسؤولية الإسلام من خلال الآفاق الرحبة الواسعة، لا من خلال الآفاق الضيقة الخانقة..».

وقد ساهم هذا الاتجاه، حسب رؤية سماحة السيد، في خلق جو وحدوي عام، وفي صنع مجتمعات متنوعة هنا وهناك، تعيش روحية الوحدة بانفتاح وإيمان، وذلك من خلال اللقاء بالاتجاه الثاني الموجود في مجتمع المسلمين الشيعة، الذي يرى في الوحدة عنصراً إيجابياً في حركة الإسلام العامة..».

هذا بالإجمال تشخيص سماحة السيد للتيارات والاتجاهات الموجودة داخل البيئة الإسلامية السنيّة، والبيئة الإسلامية الشيعية، والتي تحاول أن يبين فيها أوجهها السلبية والإيجابية ونقاط اللقاء والافتراق فيما بينها بشفافية ووضوح وموضوعية عالية الدقة..

إننا نتبنّى اتجاه السير في حركة الوحدة الإسلامية، ونرى أنّه السبيل الأمثل لانطلاقة الإسلام في العالم، الأمر الذي يمثّل النهج الشرعي للسير العملي للإنسان المسلم فيما يُرضي الله، ويُقرّب إليه، كما يمثل النهج الواقعي لاستعادة سيطرة الإسلام على الحياة، وتحقيق العزة والكرامة

للمسلمين، في جميع مجالاتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. . وذلك على أساس عدة نقاط:

1 ـ إنَّ مشروع الوحدة الإسلامية ليس مشروعاً استعراضياً عاطفياً، يرمي إلى إلغاء المواقف الفكرية بحركة انفعالية سريعة، بل هو مشروع يرمي إلى تكوين عقلية موضوعية هادئة، تناقش المواقف الفكرية بهدوء واتزان ومسؤولية، لتكون الساحة للأفضل والأقرب إلى الحقيقة الإسلامية من قاعدة الحجة والدليل، وبذلك فإنَّها تلغي الخوف من الاحتواء، من خلال تأمين الضمانات العملية للوصول إلى ذلك الهدف.

2 ـ إنَّ الانطلاق من صفة الإسلام في أيّ تحرك فكري أو عملي، هو الذي يحقّق لأيّ فريق إسلامي القدرة النفسية على مواجهة أيّة قضية فكرية أو شرعية، بجدية الاهتمام، وبسعة الأفق، ورحابة الصدر، والبعد عن التشنج وإثارة الحساسيات الذاتية. . لأنَّ القضية عنده ـ في مجملها ـ هي ماذا يقول الله ورسوله، وما يقوله الإسلام من خلال ذلك، بعيداً عن كلّ مألوف أو موروث، فإمّا أن تكون هذه المسائل الشرعية والفكرية ثابتةً بالطرق الصحيحة الاجتهادية فتقبل، وإمّا أن تكون غير ثابتة فتُرفض، وهذا هو الذي يوحي بتغليب الصفة العامة على الصفة الخاصة، أو تأكيد الصفة الخاصة بمقدار انسجامها مع أجواء الصفة العامة.

وقد يكون من الطبيعي أن نركِّز على دور التربية السليمة في الحصول على هذا الأسلوب في بناء الشخصية الإسلامية، فيجد السنّي صفة السنّية، كوجهة نظر في فهم الإسلام، كما يجد الشيعي صفة الشيعية منهج فكر في فهم الإسلام، وبذلك تتحول الخصوصية إلى وسيلة فكرية لفهم الفكرة العامة.

3 ـ أن تتحوّل صيغة الأبحاث الفكرية القائمة على مناقشة الأفكار الإسلامية المختلفة، من صيغة تتخذ صفة الهجوم والدفاع التي تثير في داخلها ومن حولها أجواء الحماس والانفعال، عند تسجيل نقطة هنا ونقطة هناك، إلى صيغة تأخذ شكل البحث والتَّحليل الدَّقيق للقضايا المطروحة في البحث. . لأنَّ هذه الصيغة توحي بانطلاق البحث من

مصادره الأصيلة بطريقة هادئة موضوعية، تلتقي بالفكرة، أمام احتمالين يتحرَّكان في نطاق وجهتي نظر متنوعة، وبذلك يمكن الوقوف معهما أمام الجذور العميقة للفكرة، ليُعرف في نهاية المطاف، كيف يلتقي هذا أو ذاك بالجذور، ليكون هذا هو الوجه الصحيح للفكرة، بعيداً عن أن يكون هذا الاحتمال وجهة نظر زيد أو وجهة نظر عمرو، وهذا هو المنهج القرآني الذي ركَّز على الموضوعية والحكمة والطريقة التي هي أحسن، والانطلاق من مواضع اللقاء إلى مواطن الخلاف.

4 ـ أن يعمل السنة والشيعة على توضيح الخطِّ الإسلامي الأصيل، في ما يعتنقونه من أفكار ومفاهيم في جانب العقيدة، أو في نطاق الأشخاص، أو في تفاصيل الشريعة، وذلك بالأساليب المتحركة في ساحة الصراع، وبالعمل على كتابة ذلك بطريقة واضحة صريحة، وأسلوب علمي لا تعقيد فيه، وتسهيل وصول النشرات المتضمنة لهذه الأفكار إلى كلِّ مكان في العالم، من أجل تطويق الدعايات المضادَّة التي تعمل على تشويه الصورة الإسلامية لفكرة التشيع، ولا سيما فيما يتعلَّق بالموازين الإسلامية لفكرة التوحيد والشرك، والغلوّ والاعتدال في الأشخاص، وقضية تحريف القرآن، أو موضوع مصحف فاطمة، وعصمة الأئمة، وما إلى ذلك من الأمور التي يُراد إثارتها، من أجل إبقاء الهوّة عميقةً بين الجماهير الإسلامية، من السنّة والشيعة.

5 ـ أن نعمد، من جديد، إلى غربلة العقائد والعادات والفتاوى الشائعة لدى الأمّة، من أجل إخضاعها للمقاييس الفنية الاجتهادية في فهم الكتاب والسنّة، وفي تقويم الأحاديث في صحتها وضعفها، انطلاقاً من دراسة شخصية الراوي ومتن الرّواية، لأنّنا نلاحظ أنَّ كثيراً من القضايا التي يحملها النّاس في أفكارهم، لا ترجع إلى مصادر اجتهادية صحيحة، بل ترجع إلى التسامح في القضايا التي لا تمثّل حكماً شرعياً، كقضايا الثواب أو العقاب أو الفضائل أو غير ذلك من الأمور، ممّا قد يرويه الوضّاعون والغلاة والضعفاء الذين لا تقوم برواياتهم حجة في دين أو دنيا.

إنَّ ذلك هو السبيل للوصول إلى الإسلام الصحيح، في كلّ المفاهيم

الفكرية والأحكام الشرعية، الإلزامية وغيرها، لأنَّ أيّ مفهوم وأيّ حكم إنَّما هو جزء من الإسلام، فإذا انحرفت الصورة فيه، انحرفت الصورة الإسلامية في وعي الإنسان المسلم.

ولا يقتصر هذا الأمر على الشيعة وحدهم، بل يعمّ السنّة أيضاً، في ما لديهم من تركة ثقيلة من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة التي كوّنت مفاهيم متنوعة غير إسلامية في مصادرها الأصيلة.

6 ـ أن نعمل على تشجيع اللقاءات بين الفعاليات الإسلامية العملية، من السنّة والشيعة، من أجل إيجاد علاقة حميمة فيما بينها من جهة، وتحويلها إلى علاقة علمية فكرية يتمّ فيها التعارف والتلاقي بين الأفكار، ثمَّ الحوار العلمي الهادئ من جهة أخرى، ليعي كلّ منهما الطريقة التي يفكِّر بها الآخر، ليعرف أنّه لا يتحرّك من موقع الرغبة في الخطأ من قاعدة الخطأ، بل يتحرّك من موقع الإخلاص للحقّ من قاعدة الحق، حتى لو أخطأ طريق الوصول، وبذلك يعرف الفريقان أنَّهما يخطئان، إذا أخطآ، من موقع اجتهادي، كما يصيبان، إذا أصابا، من الموقع نفسه.

7 ـ أن يعيش السنّة والشيعة في تحرّكهم السياسي من مواقع السياسة الإسلامية العامة، لأنهم لا يستطيعون الوصول إلى الأهداف الكبرى في الحرية والعزة والاستقلال السياسي والاقتصادي إلاَّ في الدائرة الإسلامية الكبيرة، لأنَّ دروس الاستعمار قد علَّمتنا أنَّه يملك كلّ أوراق اللعب في الدائرة الطائفية، بينما يفقد أكثر الأوراق في الدائرة الإسلامية، فلا مجال للتفكير في أنَّ هناك قضيةً شيعيةً يمكننا أن نطرحها في الساحة الدولية، لأن الاستعمار سيطرح أمامها قضيةً سنية، وبذلك يشغل الساحة بالنزاع الطائفي الذي يمهّد له السبيل للسيطرة على الموقف كلّه.

إنَّ مثل هذا الخطّ قد يواجه مصاعب كثيرة في الساحة الفعلية، وذلك بفعل وجود أوضاع طائفية حادة في المجتمع الإسلامي الآخر، الَّذي قد يُصوّر اندفاع الشيعة في الدائرة الإسلامية الكبيرة، على أنَّها حالة ضعف أو استضعاف، بهدف منع سلوك هذا التوجه أو استغلال ذاك لمصالح فئوية خاصة.

ولكنَّنا نؤكد هذا الخطَّ على أساس الهدف الكبير الذي لا بُدَّ من طرحه في الساحة، لتوعيتها ودفعها للانطلاق بالقضايا الإسلامية في الفضاء الرحب والهواء الطلق، على أن يتحرّك العاملون معه بسياسة المراحل التي تحمي الساحة من ردود الفعل الصعبة التي قد تهدم البيت على رؤوس الجميع.

## تجارب وحدوية رائدة

ومع ذلك، هناك ملايين الناس من المسلمين الّذين يصدّقون الدعوة إلى الوحدة، ويعيشون الشعور الوحدويّ ويعملون على نشره، لكنّهم دائماً يتطلّعون إلى ما يسمّونه القيادة، أو إلى اليد التي تحمل اللواء..

ومن المفيد هنا إيراد رؤية الإمام علي(ع) لمسألة الوحدة، والتي تجلَّت في العهود الأولى التي اختلف فيها المسلمون حول الخلافة وعلى بعض المفاهيم والتشريعات، ولم يكونوا يرون في خلافاتهم أساساً لتكفير بعضهم بعضاً، أو لمقاطعة بعضهم البعض، بل كانوا يرون في الاختلاف حالةً من حالات الغموض في بعض القضايا، أو جهلاً في بعض الوقائع، أو انحرافاً ذاتياً في بعضها الآخر، ما قد يقع محلاً للتخطئة أو للجدال أو للتجاذب العملي الذي قد يثير بعض المشاعر والأحاسيس، وقد يعقّد بعض المواقف.

وإذا كانت الحروب قد وقعت فيما بينهم، أو كان العنف قد سيطر على بعض أوضاعهم، فلم يكن ذلك ناتجاً من طبيعة الخلاف الفكري بالمعنى الدقيق للكلمة، أو من جهة أجواء التكفير التي تتحرّك في أفكارهم ومشاعرهم، بل كان ذلك نتيجة اختلاف في حركة الحكم أو في حركة الوعي والممارسة.

وربَّما نجد في كلمات للإمام علي أمير المؤمنين(ع)، الخطّ العريض لحركة الوحدة الإسلامية أمام الخلافات الصعبة التي كانت تمثّل اختلافات المسلمين في تلك المرحلة الصعبة من حياتهم، فقد كانت الخلافة تمثّل الأساس في تلك الخلافات، باعتبارها أول مشكلة حقيقية واجهت

المسلمين بكلّ قوّة، وعقّدت الواقع الإسلامي بأكثر من عقدة، لأنّها تتصل بالعمق الفكري والتشريعي لمسألة القيادة في الإسلام، بحيث يمثّل الانحراف بها عن خطها المستقيم انحرافاً عن معنى الصفاء في الإسلام، باعتبار أنَّ الإمامة شيء يتّصل بالجانب العقيدي في امتداد المسؤولية فيما بعد النبوَّة، إلى جانب الالتزام العملي بالإسلام في نظر فريق من المسلمين، بينما كانت في نظر فريق آخر مجرد تجربة من تجارب المسلمين في الحكم، تتّصل بجانب حركة التطبيق بعيداً عن مسألة الخط الفكري، فضلاً عن معنى القداسة، ولذلك لم تحتج القضية لديهم إلى كثير من الجدل، بل لم تقترب من الجدل الفكري، تماماً كما هي القضية عندما يذهب رئيس القوم ليجتمع القوم على رئيس آخر من بعده.

وكان الإمام علي(ع) قطب الرحى في هذه المسألة المهمة والشائكة، لأنَّه هو الخليفة المؤهّل لقيادة المسلمين بعد النبي(ص)، من خلال وصية النبيّ إليه فيما أراد الله لرسوله أن يبلّغ ما أنزل من ربه. . . وكانت القضية أن أبعِد الإمام عن موقعه في الخلافة، وتقدَّمه الآخرون في مدى خمس وعشرين سنة. . . وكانت التجربة الصعبة التي عاشها الإمام(ع) في تلك المرحلة. فكيف كان موقفه؟

لقد كان للإمام موقف واضح، وهو أنَّ مصلحة وجود الإسلام وقوَّته تعلوان على كلّ مصلحة أخرى، وأنَّ غياب القيادة الشرعية مرحلة قد يفسح المجال لحضورها في مرحلة أخرى في نطاق شخص القائد أو في نطاق قائد شرعي آخر، ما دام الإسلام باقياً كفكر وانتماء في الوعي، وكحركة في الواقع، ما يجعل القيادة ـ بعد ذلك ـ للمسلمين بشكل عام، بعد توفر إمكانات التصحيح والتغيير فيما بعد.

بينما يمثل غياب الإسلام نفسه عن الساحة، كارثةً كبيرةً على مستوى قضية القيادة والواقع كله، لأنَّ القيادة لا تمتلك عنواناً للحركة آنذاك، ولا قاعدةً للانطلاق، بل هي لا تحمل أي معنى من هذه المعاني، وذلك في غياب الإمكانات العملية لوصول القيادة إلى موقعها الطبيعي، مع المحافظة على الإسلام في وجوده القوي.

وفي ضوء ذلك، فإننا نستوحي من موقف الإمام عليّ(ع) القاعدة الثابتة للوحدة الإسلامية في تجربة القيادة والقاعدة الشعبية للأمّة، وهذا ما يقتضي منا التأمل في حديث الإمام عليّ(ع) عن تجربته العملية في هذا الموضوع.

قال ـ كما في نهج البلاغة ـ في كتاب له إلى أهل مصر عبر مالك الأشتر، لما ولاّه إمارتها:

«**أمّا بعدُ**، فإنَّ الله سبحانه بعث محمَّداً(ص) نذيراً للعالمين، ومُهيمناً على المرسلين، فلمَّا مضى (عليه السلام)، تنازع المسلمون الأمر من بعده، فوالله ما كان يُلقى في رُوعي ـ (بضم الراء: القلب أو موضع الروع منه، وبفتحها الفزع) ـ **ولا يخطر** ببالي، أنَّ العرب تُزعج هذا الأمر من بعده! (صلى الله عليه وآله وسلم) عن أهل بيته، ولا أنَّهم مُنَحُّوهُ عنّي من بعده! فما راعني إلاّ انثيالُ النّاس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي، حتى رأيت راجعة النّاس قد رجَعَت عن الإسلام، يدعون إلى مَحقِ دين محمد(ص)، فخشيت إن أنا لم أنصر الإسلام وأهله، أن أرى فيه ثَلماً أو هدماً، تكون المصيبة به عليَّ أعظم من فوت ولايتكم، التي إنَّما هي متاعُ أيام قلائل، يزول منها ما كان، كما يزول السَّرابُ، أو كما يتقشع السَّحابُ؛ فنهضتُ في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأنَّ الدِّين وتنهنه»[2].

وهذا هو ما فعله الإمام علي(ع) عندما نهض بمسؤوليته وابتعد عن الموقف السلبي، فتحوّل إلى الموقف الإيجابي، وتحدّى الواقع المضادّ والقوى المضادَّة المتحركة في ساحته، حتى انزاح الباطل واطمأنَّ الدين. وعندما نتوقَّف عند التفاصيل، فإنَّنا نجد الإمام عليّاً(ع) يُعنى بحلّ المشاكل الفكرية والمسائل المعقّدة على الصعيد الفقهي وغيره، فيما كانت تتعرّض له الخلافة من ذلك كلّه، كما كان يعطي الرأي في قضايا الحرب بالطريقة التي يحاول فيها المحافظة على حياة الخليفة الذي يقود الساحة

(2) نهج البلاغة والمعجم المفهرس لألفاظه، الخطبة 62، ص339 ـ 340.

في ذلك الوقت، بعيداً عن كلّ الحساسيات الذاتية والمشاعر الرافضة.

ومن ذلك، أنَّ عمر بن الخطاب قد استشاره في الخروج إلى غزو الروم، فقال له:

«وقد توكل الله لأهل هذا الدِّين بإعزاز الحوزة، وسَترِ العورة. والذي نصرهم، وهم قليلٌ لا ينتصرون، ومنعهم، وهم قليلٌ لا يمتنعون، حيٌّ لا يموتُ. إنَّك متى تَسرِ إلى هذا العدوِّ بنفسك، فتلقهم فتُنكَب، لا تكن للمسلمين كانِفةٌ ـ عاصمة يلجأون إليها ـ دون أقصى بلادهم. ليس بعدك مرجعٌ يرجعون إليه، فابعث لهم رجلاً مِحرباً، واحفز معه أهل البلاء والنصيحة، فإن أظهر الله فذاك ما تُحِبُّ، وإن تكن الأخرى، كنت رِدءاً للناس ومثابةً للمسلمين»[3].

ومن ذلك، أن عمر بن الخطاب قد استشاره في الشخوص لقتال الفرس بنفسه فقال له:

«. . . إن هذا الأمر لم يكن نصرهُ ولا خذلانه بكثرة ولا بقلّة، وهو دين الله الذي أظهره، وجُندُهُ الذي أعدَّه وأمدَّهُ، حتى بلغ ما بلغ، وطلع حيث طلع، ونحن على موعد من الله، والله منجزٌ وعده، وناصرٌ جنده. ومكانُ القَيِّم بالأمر مكان النِّظام من الخرز، يجمعه ويضمُّهُ، فإن انقطع النِّظام تفرَّقَ الخرز وذهب، ثمَّ لم يجتمع بحذافيره أبداً. والعرب اليوم، وإن كانوا قليلاً، فهم كثيرون بالإسلام، عزيزون بالاجتماع! فكن قُطباً، واستدر الرّحى بالعرب، وأصلهم دونك نار الحرب، فإنك إن شخصت من هذه الأرض، انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها، حتى يكون ما تدعُ وراءك من العوراتِ، أهمَّ إليك مما بين يديك.

إنَّ الأعاجم إن ينظروا إليك غداً يقولوا: هذا أصل العرب، فإذا اقتطعتموه استرحتم، فيكون ذلك أشدَّ لكَلبهم عليك، وطمعهم فيك. فأمّا ما ذكرت من مسير القوم إلى قتال المسلمين، فإنَّ الله سبحانه أكرهُ لمسيرهم منك، وهو أقدر على تغيير ما يكره. وأمّا ما ذكرت من عددهم،

(3) نهج البلاغة والمعجم المفهرس لألفاظه، الخطبة 62، المخطبة 134، ص137.

فإنّا لم نكن نقاتل في ما سبق بالكثرة، وإنّما كنّا نقاتل بالنصر والمعونة»[4].

## المواقف السياسية في خدمة الوحدة

إننا نلاحظ في هاتين الكلمتين توجّهاً واضحاً نحو تصويب الحركة العملية في خطّ الوحدة الإسلامية في حركتها الواقعية، باعتبار أن هناك جملة مصالح قد تحكم الساحات السياسية المتميّزة بالصراع الحادّ بين الشخصيات الفاعلة في المستوى القيادي، وربّما أدّت المسألة في بعض الأوضاع والظروف الصعبة، إلى الوقوف موقف اللامبالاة إزاء الأخطار المحدقة بها، ولا سيّما إذا لم يكن الصراع في المركز القيادي منطلقاً من طموح ذاتي، بل كان ناشئاً من الاقتناع بعدم شرعية الفريق المسيطر الحاكم، وانحصار الشرعية بالمعنى الإسلامي الدقيق بالفريق المعارض الموجود خارج الحاكم، وهذه المسألة قد تدخل في الوعي الشرعي من جهة التكليف الملزم بالمواجهة وخوض التحدي، ليعود الحقّ إلى نصابه من حيث هو حق لصاحب الشرعية من جهة، وللمسلمين من جهة أخرى.

ولكن الإمام عليّاً(ع) كان يفكّر بطريقة أخرى، فهو لا ينظر إلى القضية من حيث الاستغراق في الجانب المغلق منها، بل كان يفكر فيها من خلال النظرة الواقعية إلى الأشياء، فلربّما لم تكن الظروف في تلك المرحلة ملائمةً للتغيير، وقد يكون سقوط الخصم السياسي تحت تأثير الضغط العسكري من قبل الروم أو الفرس الرابضين في الموقف المعادي للإسلام، يؤدي إلى سقوط الموقع الإسلامي كلّه، لتأثيره السلبي والخطر في الإسلام بذاته، لأنَّ الشخص الذي يتولى القيادة لا يمثّل الخصوصية الذاتية التي يتميّز بها شخصه، بل يمثّل الواقع الإسلامي القيادي الذي يتميّز به مركزه، ما يفرض على القياديين في الصفوف المعارضة، أن يرتفعوا فوق خصوصياتهم الذاتية والشرعية، من أجل حفظ هذا الموقع بالحفاظ على الشخص الذي يتولاه، في غياب أية إمكانية لابتعاده عن الساحة في الظروف الطبيعية، الأمر الذي يجعل المعادلة المطروحة في

(4) نهج البلاغة والمعجم المفهرس لألفاظه، الخطبة 146، ص144 ـ 145.

هذه المرحلة، هي إمّا أن يسقط الموقع الإسلامي والقوّة الإسلامية من خلال سقوط هذا الشخص، وإمّا أن يحفظ هذا الشخص من أجل حفظ الموقع الإسلامي بالذات.

وهذا ما نلاحظه في الكلمة التي أطلقها الإمام علي(ع)، عندما سمع قوماً من أصحابه يسبّون أهل الشام أيّام حربهم بصفّين فقال:

«... إني أكره لكم أن تكونوا سبّابين، ولكنَّكم لو وصفتم أعمالهم، وذكرتُم حالهم، لكان أصوب في القول، وأبلغ في العُذر، وقلتم مكان سبّكم إيّاهم: اللهمَّ احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم، حتى يعرف الحقّ من جهله، ويرعوي عن الغيِّ والعدوان من لَهِجَ به»[5].

إنّنا في قراءة سريعة لهذا النص، نستوحي رفض الإمام لأسلوب السبّ في طريقة التعبير عن موقفه السلبي تجاه الآخرين، لأنَّ ذلك لن يؤدي إلى شيء، ولا سيما في معالجة خلافات المسلمين فيما بينهم، بل قد يمنع من حالة الانفتاح الروحي التي لا بُدَّ من أن تكون الهدف من كلّ الوسائل الضاغطة في نهاية المطاف.

إنَّ الإنسان إذا استطاع أن يفرغ قلبه من كلّ أفكار الشر ومشاعره، فإنَّه يستطيع تحريك تصرفاته بطريقة خيّرة، ما قد يثير في الطرف الآخر بعض أفكار الخير ومشاعره، على طريقة الفعل وردّ الفعل في علاقات الناس ببعضهم البعض.

ولكنَّ الإمام عليّاً(ع)، الذي يدعو إلى إنتاج هذه الروح المنفتحة في شخصية المسلم المؤمن، وإلى إطفاء نار العداوة في قلبه، لا يوافق على إهمال القضايا التي يختلف فيها المسلمون وإغفالها وإبعادها عن ساحة الحوار، بحجة أنَّ ذلك قد يكون سبباً من أسباب إثارة الفتنة وتأجيج الصراع وتحريك الحساسيات، لتتحول الأحاديث فيما بينهم إلى نوع من المجاملة التي تخفي كوامن الأفكار أو نوازع النفوس وخفايا المشاعر،

---

(5) نهج البلاغة والمعجم المفهرس لألفاظه، الخطبة 206، ص236.

وما ينتج ذلك من حوارات قائمة على أساس التكاذب لا على أساس التصادق، بما يكرسّ خط النفاق الاجتماعي الوحدوي، فيما المطلوب أن ينطلق المسلمون من موقع الإخلاص للحقّ وللإسلام في عقائده وأحكامه ومواقفه، ليتحاوروا على أساس الرغبة في الوصول إلى الحقّ في كلّ خلافاتهم، وليتجادلوا بالحكمة والموعظة الحسنة، وليعودوا إلى الله ورسوله، في ما صح عن الله ورسوله(ص)، ليحكما بينهم، وليدرسوا القضايا الفكرية بالأسلوب العلمي الذي لا تتدخل فيه المشاعر الذاتية، لتكون القضية هي صراع فكر مع فكر، لا صراع طائفة مع طائفة، أو نزاع جماعة مع جماعة، ما يجعل من العناصر الذاتية في ساحة الخلاف أساساً للحديث أو للعمل.

## خلفيات وحدوية في إدارة الصراع مع الخارج

لقد انفتح الإمام علي(ع) على جميع القضايا، باعتبارها متّصلةً بالوجدان الرسالي لا بالحالة الذاتية، وكان يدفع بهذا الأسلوب ليتعرف النّاس إليه، ويفكروا فيه، ويعملوا وفق منهجه، ليرتفعوا إلى آفاق الله الواسعة من خلاله، وهذا ما عبرّ عنه أحسن تعبير في نهج البلاغة، ولا سيما في هذه الخطبة:

«. . . اللهم إنَّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منَّا منافسةً في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم في دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتُقام المُعَطَّلةُ من حدودك، اللهمَّ إنّي أوَّلُ من أناب، وسمع وأجاب»[6].

ولم يقتصر الأمر على هذه القضية، بل امتدَّ إلى كلّ التفاصيل، وهذا ما ظهر في مسألة خلافه مع الخوارج حول قضية التحكيم، فقد دخل معهم في حوار طويل من أجل مواجهة الموقف بالحجة، كما كان الحال مع طلحة والزبير ومعاوية، ولم يكن القتال الذي خاضه مع هؤلاء جميعاً قتالاً بسبب الاختلاف في الخط الفكري، بل كان قتالاً استهدف فرض

(6) نهج البلاغة والمعجم المفهرس لألفاظه، الخطبة 131، ص134.

النظام في المجتمع الإسلامي، وحمايته من الانقسام الداخلي والفوضى العامة، ولذلك فإنّه تحدّث في نهاية أيامه عن مسألة الخوارج، فنهى عن قتالهم من بعده، لأنَّه لم يقاتلهم من موقع اختلافهم معه في القناعات، بل من موقع اعتدائهم على الحرمات، وهذا ما جاء في كلمته:

«لا تقاتلوا الخوارج من بعدي، فإنه ليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل فأدركه»[7].

لقد عالج المسألة على أساس أنَّ الذين طلبوا الحقّ فأخطأوا، لا بُدَّ من الدخول معهم في حوار، ما دامت القضية عندهم قضية قناعة ذاتية، وذلك من موقع الرغبة في الوصول إلى الحقّ، ما يسمح بوجود قاعدة مشتركة للوصول إلى الرأي الصحيح، أمّا الذين طلبوا الباطل فأدركوه، فإنَّهم لا يتحركون من موقع شبهة، بل من موقع قرار وإصرار على العناد في مواجهةٍ للحق بكلّ وسائل القوّة، فهم يهربون من الحوار الجدي، ويتّخذون سبيل المخادعة والمخاتلة، حتى يربحوا الفرص الكفيلة بإيصالهم إلى أهدافهم وأطماعهم، بعيداً عن مسألة الحقّ والباطل في ما يأخذون به أو يدعونه.

ولعلّ قيمة هذا المنهج العملي في حياة الإمام(ع)، أنَّه قطب الرحى في تناول مسألة اختلاف الموقف من الخلافة، فهو صاحب القضية الفاعل، وليس صاحب الموقف المنفعل بما يتّصل بالآخرين، فقد انطلق الخلاف في حقّه أمام ما يلتزمه الآخرون من حقّهم، ولذلك كان منهجه ينطلق من عمق المعاناة التي سببها الارتباط بقضيته الحقّة، لا من طبيعة المواقف المتعلقة بقضايا الآخرين.

إنَّ هذا التوجه السامي للإمام عليّ(ع)، يفرض على الذين يلتزمون موقفه ويؤمنون بحقّه، أن يرتفعوا إلى مستوى وعيه الكبير في قضية الوحدة الإسلامية لمصلحة الإسلام كلّه، الأمر الذي يدفعهم إلى تجميد كثير من مواقفهم على هذا الأساس، وإلى أن يصبح شعاره شعارهم، هذا

(7) نهج البلاغة والمعجم المفهرس لألفاظه، الخطبة 61، ص 53.

الشعار الذي أطلقه في كلمة حاسمة تلخص محصلة توجهاته وتجربته مع الجميع: «**والله لأسلمنَّ** ما سلمت أمور المسلمين»[8]، فيأخذوا منه شرعية الموقف في تجميد بعض المواقف في قناعاتهم المحقة، مبتعدين بذلك عن الانحراف عن الخط المستقيم في ذلك كلّه.

## خوض الصراع الفكري على قاعدة أخلاقية

وقد نلاحظ في دراستنا للسلوك العملي لأئمة أهل البيت(ع)، أنَّهم كانوا ينطلقون مع المسلمين كلّهم بروح منفتحة في علاقاتهم الثقافية والاجتماعية، فكان تلامذتهم يمثّلون التنوّع في المذاهب الكلامية والفقهية، وكانت مجالسهم تضم النّاس المختلفين في أفكارهم ومواقعهم، من دون أن تجد أية عقدة أو مشكلة لدى أي واحد منهم في ما يسمع من الكلام، أو في ما يواجهه من الموقف، أو في ما ينفعل به من الجو والنظرة والأسلوب، ولذلك كانوا محل تقدير المجتمع الإسلامي كلّه، حتى من الذين لا يعتقدون بإمامتهم بالمعنى المصطلح في علم الكلام للإمامة، لأنهَّم كانوا يؤمنون بأنَّ الروح المنغلقة والصدر الضيّق، والكلمة المنفعلة والأسلوب المتشنّج، والنظرة القاسية والأجواء المضادّة، لا تحقق أيّة نتيجة لمصلحة الفكر الذي تؤمن به، والعقيدة التي يلتزمونها، وكانوا يؤكدون على أصحابهم أن يدرس كلّ واحد منهم نفسه، وأن يُعاملوا الآخرين بالطريقة نفسها التي يريدون أن يعاملوهم بها، وفق القاعدة الأخلاقية المأثورة: «**عامل النّاس بما تحبّ أن يعاملوك به**»، لأنَّ الصراع الفكري يرتبط بالأخلاق بقدر ما يرتبط بالفكر، ولا بدَّ للفكر من أن يعيش شيئاً من العاطفة في حركته، كما تحتاج العاطفة إلى شيء من الفكر في توازنها.

وأخيراً، فإنّنا نعتقد أن مسألة الوحدة الإسلامية، هي مسألة الإسلام في قوّته وثباته وصلابته وفاعلية حركته وشمولية نظرته إلى الحياة، فلا بُدَّ لنا من أن نحرّكها في حياتنا، وأن نفرّق في وعينا الإسلامي بين صلابة

---

(8) نهج البلاغة والمعجم المفهرس لألفاظه، الخطبة 61، ض53.

الموقف وقسوة الأسلوب، وأن نميّز بين الحالة النفسية التي تؤدي إلى النزاع، والحالة النفسية التي تؤدي إلى التفاهم والوفاق.

## ثانياً: داعية الوحدة

وكان صدق اللهجة من مميّزات السيّد محمد حسين فضل الله، حيث إنّي ما سمعتُ منه كلامَين قطّ في مسألةِ الوحدة، وما رأيته في مرّة ـ وكنتُ أراه مرّة في السنّة أو مرّةً كلّ ستة أشهر ـ غيّر كلامه الذي قاله في المرّة السّابقة، وإنّما كان يزيده تأكيداً وإيضاحاً ويعمل بمقتضاه، كنتُ أسمعه في خُطب الجمعة، وأسمع تسجيلات دروسه في تفسير القرآن، وأقرأ فتاواه على موقعه (بيّنات)، أو ما يتكرّم فيُرسله إليَّ عن طريق مكتبه، فأرى رجلاً واحداً، لم أرَ فيه رجُلَين أبداً.

في أيّام المحنة التي تعرّض لها ظلماً، تصرّف بما يليق بالعلماء أن يتصرّفوا، وهذه شهادةٌ أشهد بها أمام الناس، وأشهدُ له بها وهو بين يدي ربِّ العالمين. . كانت الوحدة الإسلامية عنده وعند العلماء المخلصين على مدى سنوات طويلة هي بديل التشرذم، وهي سبيل مقاومة الضعف السياسي والاجتماعي، وهي الأمل الذي يُعمل من أجله، ويُسعى لتحقيقه، ويُدعى إليه في أوساط الإسلاميين الحركيّين والسياسيّين الوطنيّين في العالم الإسلاميّ كلّه.

وعلى هذا الصعيد، يقول سماحة السيد: لقد انطلق العلماء على صعيد الفكر الكلامي والفقهي عبر التاريخ في خطين غير متطابقين، على المستوى السني من جهة، والشيعي من جهة أخرى، حتى إذا اقترب أحدهم فاكتشف إمكانية صواب في فكر الآخر، حاول أن يلفَّ ويدور ليتكلّف الكثير، ما يجعله يقف عند مواقعه من دون أن يتحرك خطوةً واحدةً باتجاه الآخر.

لم يحصل في كلّ التاريخ، وفي كلّ الكتب التي أُلّفت، تطورٌ بالمعنى الجدي والكامل في مستوى الأبحاث التي بحثت، وإنّني أتساءل: هل يمكن أن تكون هناك مجموعات من النّاس جامدة أمام نصوص يمكن

أن يتنوَّع فيها الاجتهاد؟ وهل يمكن أن تتجمّد عند موقع واحد لا تتحرك منه خطوة واحدة؟ ماذا يعني ذلك؟ إنَّ المشكلة ليست مشكلة فكر بين علماء المسلمين، ولا أتكلم عن الشعوب الإسلامية، إنَّ المشكلة هي مشكلة نفسية، باعتبار أنَّ الشيعي لا يزحزح اعتقاداته مهما كلّفه ذلك من تأويل، وأنَّ السني يقرّر أن يبقى سنياً في جميع الحالات.

ليست لدينا ـ في ما نراه ـ مذهبية فكرية، إنَّما لدينا مذهبية طائفية. نحن نتحرك بروحية عشائرية في ما نتفق عليه في كلّ دائرة من الدوائر الإسلامية، هناك عشيرة السنّة وعشيرة الشيعة، المنطق العشائري هو الذي يفرض نفسه، لا المذهب الفكري السنّي أو المذهب الفكري الشيعي، في ما يعيشه الوجدان الشيعي أو السنّي.

ولما كانت المشكلة نفسية، حصل الرفض المتبادل؛ فالشيعي يفكر في أن يكون شيعياً قبل أن يكون مسلماً في خط التشيع، والسنّي يفكر في أن يكون سنياً قبل أن يكون مسلماً في خط التسنن. لو كان الإسلام هو الفكر الذي نلتزمه معاً، لأمكننا أن نضيء الإسلام على كلّ ما اختلفنا فيه، لنجد نور الحقيقة في ذلك كلّه. ولأنَّ المشكلة كانت نفسية، بقيت الظروف القاسية المتنوعة تزيد هذا التشنّج والتوتر النفسي سوءاً، لذلك انطلقت آلاف الكتب والأبحاث كعلم تستطيع أن تخشع أمامه لعمقه ودقته، ولكنَّ النفوس كانت في اتجاه آخر، كان العقل يكتب الفكرة، وكانت النفوس تنسفها.

## حملات التكفير تمنع حرية الفكر

ولنا أن نتساءل حول هذه المسألة: هل إنها تتمحور حول قضية تفاهم فكري، أم هي قضية حاجز نفسي يجعلنا نمتنع عن أن نفكر ولو للحظة، في إمكانية أن نلتزم شيئاً من الفكر الآخر؟ حتى إنّنا إذا أردنا أن ندرس الواقع في أوضاع هذه المذاهب، لرأينا أنَّ هناك حالة قمع فكري في داخل كلّ مذهب. هل يتجرأ عالم سنّي في الدائرة العلمية أن يتبنى رأياً شيعياً في مسألة كلامية أو فقهية؟ وهل يتجرأ عالم شيعي قاده اجتهاده إلى ما يوافق الفكر السني في مسألة كلامية أو فقهية أن يتبنى بعض الفكر

السني؟ إنّنا نلاحظ، في مثل هذه الحالة هنا وهناك، أن الأمر يحفل بحملات تشويه وتشهير وتضليل وتفسيق من كلا الطرفين، والغريب أننا نلحظ عدم وجود مانع من أن تكون هناك حملات تكفير بطريقة وبأخرى.

إنَّنا كثيراً ما نتحدث في المسألة السياسية عن قمع الحريات السياسية، فالشعب في هذا البلد أو ذاك، لا يملك الحرية في أن يعبّر عن رأيه السياسي نتيجة ضغط الحكام بشكل عام، ولكن المفارقة في الوقت نفسه، أنَّنا لا نملك في مجتمعاتنا ـ حتى العلمية ـ مثل هذه الحرية على المستوى الفكري والفقهي، باعتبار أنَّه ممنوع على الشيعي أن يجتهد خارج نطاق هذا الخطّ، وممنوع على السني أن يجتهد خارج نطاق هذا الخط.

وقد استمع إلى هذا النداء وصدَّقه وآمن به وسعى من أجله مَن استمع، وتعامى عنه وتغافل عن صدقه وحقيقته مَن أراد أن يتعامى ويتغافل.. ومع ذلك، فإنَّ هذه الدعوة إلى الوحدة تكسبُ كلَّ يوم في المنطقة العربيّة والإسلاميّة، وفي الأرض الأعجميّة الإسلامية، وفي أوروبا وأميركا داخل مناطق المسلمين، أنصاراً جُدداً أكثر ممّا كان لها من مؤيّدين في اليوم الذي قبله.. ولم يكن هذا الأمل وذاك العمل متوجّهين إلى تحقيق الوحدة السياسية، مع أنّها ضرورةٌ وتحقيقها يفيدنا أضعافَ ما تفيدنا أنواع الوحدة الأخرى، لأنَّ العلماء أدركوا منذ اللّحظة الأولى، أنَّ أمر الوحدة السياسيّة لا قِبَل لهم بتحقيقها.

## الوحدة من خلال القضايا المصيرية

وقد لا يكون من الواقعي أن نطلب الآن من المسلمين إلغاء خصوصياتهم المذهبية في ظل هذا الواقع الطائفي المتجذّر في أعماق حركة الواقع السياسي، لأنَّ ذلك يمثّل طرحاً مثالياً على مستوى المرحلة ـ على الأقل ـ في ما تفرضه من وجود زعامات، ومواقع قوّة، ومصالح، وعلاقات، وتحالفات داخلية وخارجية، ممّا لا يمكن إلغاؤه دفعةً واحدة.

ولكنّنا نثير في الجو إيجاد حالة وحدوية من خلال القضايا المصيرية التي يعيشها المسلمون على مستوى ما يمثّله الوجود الإسلامي في مقابل

الوجود الآخر، سواء فيما يتحرك على مستوى الداخل، أو فيما يتحرك على مستوى الخارج من قضايا المسلمين في المنطقة وفي العالم، وذلك بمحاولة ربط هذه القضايا بالمبادئ والقيم الإسلامية السياسية والاجتماعية في الحياة، لتتحول هذه الحالة الوحدوية إلى حالة إسلامية عميقة في وجدان كلّ مسلم، ليكون ذلك أساساً للبحث في المواضيع الواقعية المختلف عليها، بعيداً عن الحواجز النفسية، لأنَّ وحدة الموقف السياسي في بعض المواقع، عندما تمتزج بالحالة الإيمانية الوجدانية الملتزمة بخطّ الإسلام في أجواء التقوى، سوف تسهّل الكثير من الحلول للمشاكل العالقة في الساحة[9].

إنّنا نعتقد أنَّ مثل هذا الاتجاه في مواجهة التشنّج السياسي الطائفي في داخل المجتمع الإسلامي، يمكن أن يحقق لنا خطوةً متقدمةً في سبيل الوحدة، لأنّنا سنكتشف أنَّ هناك أكثر من أرض صلبة نقف عليها في مواقعنا الإسلامية، وأنَّ ما نختلف فيه يمثّل حالةً طبيعيةً واقعية.

وفي المجال الإسلامي العربي العام، يمكن لنا أن نلتقي بالطروحات الوحدوية الإسلامية التي تتحرك في الساحة، لنقوّيها ونتفاعل معها، ولنعمل على اكتشاف الجوانب الإيجابية فيها، ومعالجة الجوانب السلبية بالكثير من الدراسة للقضايا المثارة على أرض الصراع، بطريقة ميدانية تحاول أن تفصل بين ما هو المحور الإقليمي أو الدولي المرتبط بالمواقع الاستراتيجية للصراع في العالم، وما هو الخطّ الإسلامي الذي تتحرك فيه المصلحة الإسلامية العليا. فقد نرى أنَّ كثيراً من المواقع التي نمنحها الصفة الإسلامية في الصراع ليست كذلك، سواء أعطيناها سمة شيعية أو سنية، وقد نلمح في الساحة استغلالاً لذلك لحساب أعداء الإسلام والمسلمين.

---

(9) مثلاً، يمكن أن تعتبر الآن القضية الفلسطينية شيئاً نجتمع عليه كمسلمين من خلال القيم الإسلامية التي ترتبط بها، ويمكن أن تجعل قضية مواجهة الاستعمار ورفض خططه السياسية والاقتصادية والعسكرية أساساً للّقاء كمسلمين، لأنَّ الإسلام لم يمكن أن يقبل، من خلال المفهوم لما هي الحرية والعزة لدى المسلم، أية حالة استعمارية، وهكذا نستطيع أن نبحث عن القضايا المصيرية التي تمسّ وجودنا بالذات، والتي تنبع جذورها من المبادئ الإسلامية الأصيلة.

## الاستفادة من إيجابيات التجربة

إنَّنا نؤكد ملاحقة التجارب الوحدويّة في العمل الفكري والسياسي والاجتماعي على مستوى الساحة السياسية، والاستفادة من الإيجابيات كنافذة تطلّ على المواقع المشرقة من مواقع الأمل، والاستفادة من السلبيات في معرفة الأخطاء الواقعية في الساحة، لنتفاداها، ولنفكر معها في أنَّ الفشل في ألف تجربة لا يعني فشل الفكرة أو سقوط المشروع، فقد يكون من الضروري أن نفكر في التجربة الواحدة بعد الألف، لأنَّ ذلك هو خيارنا الوحيد في بقاء الإسلام حياً متحركاً في الساحة كفكر وكشريعة، وكمنهج حياة، وكأمة طليعية تحمل رسالة التغيير للعالم من أجل الحضارة الفريدة التي تتآخى فيها الروح والمادة، والعلم والإيمان، ويمتزج فيها الغيب بالواقع، والعبادة بالسياسة، والفرد بالمجتمع..

## الذهنية الموضوعية... والخطوات الأربع للوحدة

يؤكد هذا المفهوم ضرورة الابتعاد عن الذهنية العاطفية الانفعالية التي تنظر إلى المفردات الخلافية المذهبية بطريقة القداسة الدينية، باعتبار أنَّ أيّ شيء يتصل بالإيمان الديني، يمثّل مقدّساً روحياً لا يسمح الإنسان المتدين لنفسه أو للآخرين بالمساس به في عملية الجدل والمناقشة، لأنَّ الذهنية التقديسية لا تسمح بالنقاش في المقدَّسات.

ولا شك في أنَّ هذه الذهنيَّة بعيدة عن المنهج القرآني في الحوار الذي نعتبره أكثر المناهج الحوارية عقلانيةً، ونرى أنّه يمكن للمسلمين أن يخضعوا لهذا المنهج على مستويات أربعة، هي الموضوعية والأسلوب والمرجع والحرية.

1 ـ على المستوى الموضوعي، يبعد المنهج الذات في قناعاتها الحاسمة عن الدخول كعنصر سلبي في الحوار، ليجعل المسألة حوار فكر يشك صاحبه فيه، في أسلوب العرض، مع فكر يواجه من صاحبه حالة الشك نفسها لدى الآخر، وهذا هو مضمون قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾ (سبأ: 24).

2 ـ وعلى مستوى الأسلوب، يبحث المنهج عن مواقع اللقاء مع الآخر في الطريق إلى الحوار حول مواقع الخلاف، حتى وإن كانت مواقع اللقاء تختزن في داخلها خلافات تفصيلية متنوّعة، لأنَّ الخط القرآني يطرح الوفاق المبدئي بعيداً عن التفاصيل، وذلك من خلال الفكرة الإنسانية التي ينفتح فيها الإنسان على الحوار الخلافي بروحية الحوار الوفاقي، لأنَّ مستوى الروحية وطبيعتها هو الذي يساهم في النتائج الإيجابية الحاسمة، بلحاظ أنَّ الحوار هو فعل إنساني، وليس مجرد كلمات تتطاير في الهواء، ما يجعل لحالة الإنسان النفسيّة دوراً كبيراً في حلّ المشكلة الفكرية، لتداخل الحالة الفكرية بالحالة الإنسانية في حركة الحوار. وهذا هو مضمون قوله تعالى: **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾** (آل عمران: 64).

وقوله تعالى: **﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾** (العنكبوت: 46).

وإذا كانت مواقع اللقاء بين المسلمين وأهل الكتاب، مع البعد الشاسع بينهم في التفاصيل، تغري بالانطلاق من قاعدة مشتركة في الحوار وفي الحركة، فكيف يمكن للمسلمين المتعددي المذاهب، أن لا يفكّروا في قاعدة اللقاء الفكري والروحي والفقهي فيما بينهم، ليكون ذلك أساساً لانطلاقة الحوار فيما بينهم؟

3 ـ أمّا على مستوى المرجع، فهو يقود جميعاً إلى إرجاع الأمر الخلافي إلى الله والرسول في الكتاب والسنّة، باعتبار أنّهما المصدر الأصيل، والمنطلق الأساس في الإسلام كلّه، عقيدةً وشريعةً ومنهجاً وحركةً في الحياة، فيكون قولهما الفصل، على أساس القاعدة الإيمانية التي يقف عندها الإنسان المسلم ليعبِّر عن إسلامه المطلق لله في كتابه، وللرسول في ما ألهمه الله في سنّته، وذلك هو قوله تعالى: **﴿فإن تنازعتم**

**في شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾** (النساء: 59)، وقوله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾** (الأحزاب: 36).

4 ـ وعلى مستوى الحرية، فإنَّنا نلاحظ أن قضايا الفكر ليس لها دور في ذاتية الذات إلاَّ من خلال القناعات الخاصة للإنسان، بحيث تكون جزءاً من فكرة سرعان ما تتعمق في بناء شخصيته، الأمر الذي يجعل علاقة الذات بها علاقة قناعة خاضعة للمعطيات الفكرية التي فرضتها، فإذا تبدّلت المعطيات، أو ظهر الخطأ فيها، وانفتح الإنسان على قناعات جديدة، فإنَّ الذات تتحرك لمصلحة هذه النتيجة. وعليه، فلا معنى للعصبية المختنقة في داخل الشعور، لأنَّها تعني الانغلاق الذي يوحي بالثبات الفكري لما لا يملك في داخله حتمية الثبات.

وقد أراد الله للنّاس، أن يتخفَّفوا من ضغط العقيدة الموروثة، عندما نقد المنهج السلبي الذي كان يتّبعه المشركون في عهد الدعوة في منطقه التقليدي، والذي تكلَّم الله تعالى عنه بقوله: **﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ * وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾** (الزخرف: 22 ـ 24). فهو منهج يغلق الباب على الحوار، لأنَّ المسألة وصلت إلى الطريق المسدود الذي لا مجال فيه لحوار أو انفتاح على الفكر الجديد في نقده للعقيدة المألوفة، فليست القضية قضية فكر يتحرك في خط القناعة، بل هي قضية قناعة منطلقة من الواقع الموروث بفعل الإلفة الذهنية، ومن خلال الامتداد التاريخي الذي يفرض نفسه على النّاس، باعتبارهم فريقاً معيناً يتميز من فريق آخر، من حيث التوزيع الطائفي الذي يجعل من الانتماء الديني أو المذهبي عنواناً لهذه الجماعة أو تلك، بحيث يكون الانحراف عن بعض مفاهيمه أو خطوطه ابتعاداً عن سلامة الجماعة وخصوصيتها، واقتراباً من الجماعة الأخرى، ما يعني أنَّ هناك إساءةً إليها في عناوينها الحيوية في وجودها العام.

وهكذا تحجّرت الذهنية الثقافية، فلم يعد لها أيّ انفتاح على الحرية الفكرية التي تتحرك لإعادة النظر في التراث والمألوف والمنهج الفكري في مواجهة القضايا الجديدة، من أجل تأكيد الفكرة على منهج جديد من الاستدلال، أو رفضها على أساس عناصر الخطأ في داخلها التي اكتشفت من خلال البحث أو الحوار.

وقد يصرّ الذين يلتزمون بكلّ العقيدة الموروثة، حتى لو اكتشفوا فيها بعض الأخطاء أو الانحرافات، على مواقفهم الفكرية والثقافية والعقائدية، فيتكلفون في الدفاع عنها بطريقة جدلية عقيمة.

وقد لا يلتفت هؤلاء إلى أنَّ التزامهم ذلك إذا كان منطلقاً من روحية التقوى الدينية في الحفاظ على المقدَّسات، فإنَّ عليهم أن يعرفوا أنَّ قداسة أي مفهوم، لا تنطلق من كونه تراثاً للطائفة والمذهب، بل تنطلق من عمق الحقيقة الدينية، الخاضعة للبراهين والحجج العلمية، من خلال المصادر الأصيلة للفكر الإسلامي، وفي مقدمها الكتاب والسنّة، ما يفرض عليهم أن يحرّكوا الحوار الفكري لاكتشاف العمق العميق للمسألة الإسلامية في الدائرة الثقافية. وفي ضوء هذا، فإنَّ التقوى تتمثّل بتجديد النظر إلى المفردات العقائدية والمفاهيمية ممّا يثور الجدل حوله بين الناس، لتكون العقائد أو التصورات الفكرية منطلقةً من الحجة والبرهان، بحيث تكون الحجة لهم في التزامهم العقائدي أمام الله، وليملكوا بالتالي الجواب على أكثر من علامة استفهام ممّا يثيره الآخرون.

## ثالثاً: الوحدة عبادةٌ مرتبطة بالتّقوى

ونحن نرى أن العلماء الأتقياء قد تجنّبوا الأهواء المحليّة والمطامع الذاتيّة والرغبات الشخصيّة، وعملوا عملاً مهمّاً صادقاً مخلصاً على حفظ القضيّة العامّة للأمّة **﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾** (الأنبياء: 92)، وفي آية ثانية **﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾** (المؤمنون: 52).

فوحدة الأمّة مرتبطةٌ بعبادة الله ربّ العالمين، وهي منهج لهذه العبادة

المرتبطة بالتّقوى التي محلُّها قلبُ كلّ فردٍ فينا، لأنّ التقوى عملٌ فرديٌّ ينعكس شعوراً جماعيّاً. وعلى هذا، فالأمّة الواحدة نظير التّقوى التي هي عملٌ فرديّ، حيث على كلّ واحدٍ فينا أن يعمل لهذه الوحدة والأمّة الواحدة، كما يقوم بفعل العبادة التي هي نمط اتّصال الفرد بربّ العالمين جماعةً في يوم الجمعة والأعياد وفي المناسبات الجماعية، وفُرادى في أوقات العبادات الأخرى صياماً وزكاةً وصدقةً وما إلى ذلك.

من هنا، كانت الدعوة إلى الوحدة الفكريّة والثقافيّة والوصول إليها هي الأصل عند هؤلاء العلماء العاملين، وكان العمل لتحقيقها والوصول إليها هو الهدف.. ويعبّر عن ذلك أحسن تعبيرٍ، شيخُنا الجليل العلاّمة محمد الغزالي (رحمة الله عليه) في كتابه (دستور الوحدة الثقافيّة بين المسلمين)، وعندما كنتُ أُراجع كتابات العلاّمة السيّد محمد حسين فضل الله عن العلماء الوحدويّين، وجدته يشير إلى الشيخ محمد الغزالي، ويعتبر أنّه هو الباقي من مدرسة دار التقريب في مصر، وهو الذي يحمل هذا اللّواء في هذا الزمن.. وحينها كنت أقول: سبحان الله! يخطر في بالي الشخص، وأجد أنّ السيّد محمد حسين فضل الله يُشير إليه، «لأنّ الأعلام لا تختلف في شأنها الأنام»، فالأعلام يفرضون وجودهم على الناس كلّهم، ولا يستطيع أحدٌ أن يُنكر دور عَلَم من الأعلام لأنّه لم يَرَه ولم يقرأ له، لأنّ نور هؤلاء يشعُّ على الكون كلّه وعلى الناس كلّهم.

## نقاط محوريّة في الخلافات المذهبية

### الخلاف في الإمامة والخلافة

إنّ المسألة الحيوية في الخلاف المذهبي بين السنّة والشيعة، تتمحور حول الخلافة والإمامة، التي تعتبر الأم لكلّ الخلافات الفقهية والكلامية، من حيث إنّ كلاً من هذين العنوانين تحوّل إلى مدرسة لها مناهجها، وأفكارها، وخطوطها المذهبية الثقافية، وعصبياتها الطائفية. ولا يزال المسلمون يعيشون في الحلقة المفرغة، حيث يحاول كلّ فريق منهم أن يعود إلى نقطة الصفر التي انطلق منها أسلافه في عملية اجترار وتقليد.

وتتمحور المشكلة في هذه المسألة حول نقطتين أساسيتين، هما:

### أ ـ نزاع حول حجيّة الرأي

لزم عن النزاع حول شرعية الخلافة، نزاعٌ آخر حول «حجيّة» رأي الخليفة الكلامي أو الفقهي، فجرى تناول موضوع الحجة الشرعية، وطبيعة الحكم الشرعي باعتبار شرعية موقعه، لتكون آراؤه وفتاواه مصدراً للشرعية الإسلامية، كما لزم عن ذلك مسألة أخرى، هي حجية قول الصحابة لجهة الثقة باجتهاداتهم الفكرية أو الفقهية، حتى يمكن للنّاس أن يلتزموها في مجالاتهم العقائدية أو العملية.

وربّما كان بحث هذا الجانب العملي في الواقع الإسلامي أكثر قدرة على الإيصال إلى النقاط المشتركة من البحث في مسألة الخلافة والإمامة التي تحوّلت إلى مقدسات عميقة في وجدان المسلمين من السنة أو الشيعة.

وليس معنى ذلك الابتعاد عن هذا البحث في الدائرة العلمية للحوار، فلا يزال هناك مجال لذلك، لا سيما في المناخ الجديد الذي أصبح يسود الأجواء الثقافية المعاصرة التي أصبحت أكثر موضوعية من الأجواء الماضية، بل معنى ذلك، أنَّ مسألة الحجّية هي أكثر ارتباطاً بالجانب العلمي للواقع الإسلامي من تلك المسألة، بل إنَّ البحث فيها يمثّل بعض امتدادات ذلك البحث وإيحاءاته، وهذا هو رأي المرجع الديني الكبير السيِّد حسين البروجردي (المتوفى سنة 1380هـ) الذي نقل عنه أنَّه كان يقول: إنَّ قضية الخلافة تحولت ـ في دائرة السلب أو الإيجاب ـ إلى البحث عن الحجية وعدمها، ممّا يجعل للمسألة بُعداً حيوياً في الخطّ الإسلامي المعاصر، حيث لا يشعر المتحاورون بأنَّ القضية تتصل بالجانب التاريخي الذي لا يمتد إلى واقعنا، لأنَّ الأشخاص الذين نختلف على شرعيتهم في الخلافة قد انتقلوا إلى رحاب اللّه، بل يشعرون أنَّها تتصل برأي هذا الخليفة أو الإمام أو فتواه، ليعمل النّاس بها من موقع الشرعية أو ليرفضوها من موقع اللاشرعية.

وفي هذا الجو، قد تتضاءل السلبيات النفسية في أجواء البحث، لأنَّ

عنصر المقدّس في الفكرة أو الحكم الشرعي قد لا يرقى إلى عنصر المقدس في الشخص، لأنَّ البحث قد يتحرك في الحديث عن عناصر الحجية وشروطها وامتداداتها بحيث تنفتح على آفاق ثقافية أكثر رحابة وسعة من الآفاق التقليدية في البحث، وقد نصل، من خلاله، إلى المنهج الجديد في قراءة النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة، أو في قراءة الجانب التاريخي المتصل بالأحداث والأشخاص، بما يمكننا معه من الحصول على نتائج إيجابية جديدة حاسمة.

### ب ـ خلاف حول وثاقة الحديث

توثيق التراث، سواء من خلال الأحاديث الواردة عن النبيّ محمَّد(ص) أو من خلال التفسير (الصحابي) أو (الإمامي) للقرآن الكريم، فقد اختلف المسلمون اختلافاً كبيراً واسعاً حول هذه المسألة، الأمر الذي جعل أتباع هذا المذهب ـ من مدرسة الإمامة ـ يفقدون الكثير من مصادر الاجتهاد الإسلامي من الأحاديث الكثيرة التي رواها الصحابة عن النبيّ محمَّد(ص) لعدم الثقة بأسانيدها من خلال أكثر من علامة استفهام حول وثاقة هذا الصحابي أو ذاك، في الوقت الذي يرى الفريق الآخر عدالة الصحابة، الأمر الذي قد يفرض على الفريقين البحث العلمي في ذلك أو في شروط التوثيق للنص الحديثي وفي تطبيقاتها الواقعية في الجانب التاريخي المتصل بحياة هؤلاء الأشخاص.

وقد ينطلق الفريق الآخر من مدرسة الخلافة بعيداً عن التراث الضخم في أحاديث أئمة أهل البيت(ع)، فلا يرون أحاديثهم حاسمة في المسألة الكلامية أو الفقهية، لأنَّهم لا يرون آراءهم حجة مطلقة، كما لا يعتبرون هذه الأحاديث متصلة الأسانيد بالنبيّ محمَّد(ص)، فينظرون إلى ما يرويه الأئمة عن النبيّ محمَّد(ص) على أنَّها أحاديث مرسلة؛ لأنَّ الأئمة لا ينقلون الحديث عن النبيّ(ص) (معنعناً)، بل يطلقونه (مرسلاً)، فينسبونه إليه(ص) مباشرة من دون واسطة، بينما يرى فريق (مدرسة الإمامة) أنَّ الأئمة، في كلّ أحاديثهم، ينطلقون من كلمات الرسول، حتى في ما لا ينسبونه إليه، لأنَّ الإمام جعفر الصادق(ع) كان يقول في ما روي عنه ما

مضمونه: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث رسول اللّه»[10]، هذا بالإضافة إلى اعتقاد فريق (مدرسة الإمامة) بعصمة الأئمة(ع) عن الخطأ، ممّا يجعل حديثهم يمثّل الحقيقة الحاسمة التي لا مجال للجدل فيها، إذا صحّت الأحاديث المنقولة عنهم.

وربّما كان توثيق أحاديث أهل البيت(ع) مشكلة معقّدة من حيث اختلاف الرأي في أسس التوثيق للنصوص المأثورة عن النبيّ محمَّد(ص)، وفي طبيعة الحقيقة التاريخية في وثاقة هذا الراوي أو ذاك، مما يجعل الصورة غير واضحة الملامح في التعبير عن الخطوط الفكرية والفقهية في منهج أهل البيت الإسلامي.

وقد تزيد المسألة إشكالاً إذا لاحظنا اضطراب الأحاديث المروية عنهم من حيث التعارض والتنافي بين الرّوايات، لا سيما أنَّ بعضها قد يكون صادراً عن راوٍ واحد يروي الفكرة برواية ليروي خلافها برواية ثانية، وهنا يقع الخلاف حول تفسير ذلك وتوجيهه بالتقية تارة وبغير ذلك أخرى.

وهكذا نجد أنَّ «مدرسة الخلافة» و«مدرسة الإمامة» في امتداداتهما الفكرية، يواجهان أكثر من مشكلة في «التوثيق» وفي «الاجتهاد»، بحيث يمكن لهما أن يجدا الكثير من فرص البحث العلمي التي قد تؤدي إلى بعض اللقاءات العملية في أكثر من خطّ فكري أو فقهي إذا توفرت لها الذهنية العلمية الموضوعية الجدية المخلصة للإسلام أكثر من إخلاصها للعصبية المذهبية.

## رابعاً: تميّزٌ وريادة وحدوية، السنّة والشيعة مسلمون

إنّ عشرات النّصوص التي قرأتها لسماحته(رض)، تدلُّ كلُّها على إيمانه العميق بالوحدة الإسلامية، ويمتاز إيمانُه بهذه الوحدة بأنّه يزيد على الإيمان النظريّ دائماً التصوُّر العملي... فإذا تكلّم شخصٌ أمامه عن السُّنّة والشيعة، أتى بتصوّرٍ عمليٍّ، لأنَّ التصوّر العمليّ يمتاز بميزتَين: القدرة

(10) بحار الأنوار، المجلسي، ج2، باب23، ص178، رواية 28.

على تحقيقه، فلا يكلّف الناس ما لا يسعهم أن يعملوه، والقدرة الأخرى، هي قدرة تحقيق هدف الوحدة الذي يدعو إليه ويسعى إلى وقوعه في عالم النّاس. فإنّ سماحته يرى بأنّه لا يجوز أن يتحوّل التشيّع إلى عقيدة ذاتيّة في نفس الشيعيّ يحافظ عليها كما يحافظ الإنسان على عصبيّة تؤكّد ذاته، ولا أن يتحوّل التسنّن في نفس السُنيّ إلى مثل ذلك، ولكن على الشيعة والسُنّة أن يفكّروا في مسألة واحدة، وهي أنّهم مسلمون، بحيث يكون تسنُنهم وجهة نظر في فهم الإسلام، وتشيُّعهم وجهة نظر في فهم الإسلام، وهو(رض) عندما يؤمن بذلك، فإنّه ينسجم مع قول الله تبارك وتعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ (النساء: 59).. فقاعدة الحوار بين السُنّة والشيعة، كما يجد(رض)، ترتكز على رجوع الجميع إلى الله وإلى الرسول وإلى القرآن الكريم...

## خامساً: إشكاليةٌ وحلٌّ، الاهتمام بأمور المسلمين

وعلى هذا الأساس، يرى العلامة السيّد محمد حسين فضل الله، أنّ تيسير القرآن للذّكر هو للفهم والعمل به، ويمكن للإنسان أن يرتكز في فهمه على القواعد المعروفة في فهم لسان العرب... ثم يرى (ره) أنّ الأخذ بالسُنّة النبويّة الشريفة نرجع فيه إلى الأصول في توثيق السّند...

### القرآن هو المصدر الأول

وهناك المرجعية القرآنية، وهي اعتبار القرآن المصدر الأول الأصيل في الاجتهاد الفقهي، بحيث يرجع إليه الفقهاء في بداية البحث الفقهي في عملية الاستنباط على قاعدة أساسية، وهي أنَّ العناوين القرآنية هي العناوين الأصيلة التي تحكم وتفسّر كلّ مفردات العناوين الموجودة في السنّة، فهي التي توسعها وتضيقها، لأنَّها هي الأساس في حركة الأحكام في الموضوعات، كما أنَّ المفهوم القرآني هو المفهوم الحاكم على كلّ جزئيات المفاهيم الموجودة في الأحاديث، لأنّه هو ـ وحده ـ المقياس لصحة الأحاديث وفسادها.

ولا يعني ذلك إغفال دور السنَّة في الاجتهاد أو في القرآن، بل يعني

أننا لا نقف من القرآن موقف التابع للسنّة، بل أن نقف من السنّة موقف التابع للقرآن الذي هو النور الذي يضيء السنّة، ويتحرك بإشراق في قلب كلّ المفاهيم والحقائق الإسلامية، لأنّه هو الكلمة الإلهية الأولى الفاصلة التي أطلقت الفكرة، وخطّطت للمنهج، وحدّدت الهدف، وقالت للنبي محمّد(ص) أن يفصّل لهم ما أجمله، وأن يشرح ويفسّر لهم ما كان بحاجة إلى الشرح والتفسير. وفي ضوء هذا، يمكن أن نلتقي عليه لنتوحد في فهمه ووعي مفاهيمه، والانطلاق من قاعدته في حركة الإسلام الواحد فينا كقاعدة للفكر والعاطفة والحياة.

والقرآن الكريم كتابٌ واضحٌ يمكن للإنسان أن يرتكز في فهمه على القواعد المعروفة في اللّسان العربيّ. . . فالواحد منا لا يحتاج إلى تفسير معقّد، أو إلى تفسير فقه الرازي الذي يحوي 33 جزءاً، فيها كلّ شيء إلاّ التفسير. . . وقد قال عنه العلماء: هذا كتابٌ حوى من كلّ علم زبدته، لكنّه لم يأتِ بزبدة علم التفسير، لأنّه انشغل بعلم الطبيعة والجغرافيا والفلسفة والكيمياء، ولم ينشغل بتفسير كتاب الله. . . أما كتاب الله، فيكفي عُدَّةً لفهم المسلم إيّاه، فهماً يحقّق المقصود منه، أن يعرف قواعد فهم لسان العرب؛ الفاعل والمفعول، والجار والمجرور، والمضاف والمُضاف إليه. . . فإذا عرفتَ هذه القواعد، استطعت أن تفهم الكتاب، لأنَّ الله تبارك وتعالى نزّله وقال: **﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾** (القمر: 40). وهنا نذكر أنّ مشايخنا الحَفَظة الذين كانوا يُحفِّظوننا في صغرنا القرآن، قالوا لنا بأنّ الذِّكر هنا بمعنى الحِفظ، أي يسّره الله للحِفظ، فلمّا كبرنا، عرفنا أنّ هذا التأويل متعسّف، وأنّ الصحيح هو أنّنا عندما يسّرناه للذكر، يسّرناه للفهم والعمل به وللدّعوة إليه، وليس للحفظ كما يحفظه بعض قرّاء القرآن عن ظهرِ قلب. . .

## خطوات لا بُدَّ منها لسلامة التفسير

إزاء هذا الواقع، أؤكد أنَّ المطلوب تحقيق ثلاثة أمور:

**الأوّل**: توثيق الأحاديث التفسيرية من حيث السند، من خلال دراسة الرواة الذين رووا هذه الأحاديث، وتمييز ما هو رواية لهم، وما هو رأي

لهم، لنعرف ـ من خلال ذلك ـ مدى صدق الراوي في روايته على أساس وثاقته، ومدى مصداقيته في اجتهاده على أساس موقعه الاجتهادي، لأنَّ المشكلة أنَّ المفسرين لم يدقّقوا في الرّوايات، بل ربَّما نجد أنَّ بعضهم حاول إخضاع التفسير لبعض الرّوايات غير الموثوقة من حيث مصادرها الأصيلة، الأمر الذي جعل من القرآن كتاباً لا يملك فيه الإنسان التصور الواضح الموثوق، في محاولة الانطلاق منه إلى تأصيل العقيدة والمفهوم والمنهج.

**الثاني**: دراسة الأحاديث التفسيرية في مضمونها الفكري، من حيث انسجامها مع القواعد اللغوية والعقلية والبيانية في المستوى الفني الإبداعي التعبيري، فلا مجال لأي تفسير حديثي أو فكري يتنافى مع الدرجة الفنية العليا في البلاغة، لأنَّ ذلك يسيء إلى مستوى القرآن الإعجازي في بلاغة الكلام. وفي ضوء ذلك، لا يمكن أن نتقبل أي تفسير من خلال رواية، إذا كان الكلام لا يتحمل هذا المعنى بحسب وضعه، أو لا يصحُّ استعماله في هذا المضمون من حيث قواعد اللغة، كأن يقصد بعض المعاني من الألفاظ من دون قرينة تدل عليه، كما إذا كان اللفظ عاماً وأريد له الخاص من دون دليل يدل عليه، أو أريد به خلاف ظاهره من دون دليل على إرادة خلاف الظاهر، لأن ذلك يُعتبر غلطاً في القواعد العربية.

**الثالث**: الانطلاق من القرآن في دراسة الأسس التي ترتكز عليها الوحدة، من حيث ما هو رضوان الله، ومن حيث ما هي الحقيقة الإسلامية الواحدة، ومن حيث ما هي الشخصية الإسلامية القرآنية، ومن حيث ما هو الخطّ الوحدوي القرآني في الكلمة السواء مع أهل الكتاب التي تؤكّد كلمة السواء بين أهل القرآن و«الأمة الواحدة» في كلّ مواقعهم الإنسانية المجتمعية، فإنَّ ذلك هو الذي يحقّق المعنى الوحدوي في الوجدان الإسلامي، بالمستوى الذي تتحوّل فيه الوحدة على الخطوط المشتركة الواحدة، إلى ما يشبه العقيدة الأصيلة في كلّ حركة الواقع الإسلامي في الموقع الإسلامي الواحد.

وقد تكون القضية الحاسمة في تقريب الأساس الأصولي الذي ترتكز عليه حركة الاجتهاد الفقهي، هي في التوافق على الوصول إلى رأي مشترك أو متقارب حول الكتاب والسنَّة، من حيث الخطوط العامة لاستنباط الحكم الشرعي من القرآن، وتوثيق النص الوارد، فإن ذلك يجعلنا نواجه القاعدة الاجتهادية من موقع واحد، بحيث يكون الخلاف ـ لو حدث ـ على طريقة الخلاف بين أتباع المذهب الواحد، عندما يختلفون في ظهور الآية في هذا الحكم أو عدم ظهورها، أو في كونها منسوخةً أو غير منسوخة، أو في إمكانية الخروج عن الظاهر القرآني بالنص الحديثي في دائرة العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز، باعتبار أن الجميع متفقون على البعد عن مخالفة كتاب الله: **«كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»**[11]، ما يدخل المسألة في إطار يتصل بطبيعة هذه المخالفة للكتاب، فهل الخاص الحديثي مخالف للعام القرآني أو لا؟!

في المقابل، لم تكن السنَّة في أي حال من الأحوال موضع جدل في حجيتها، ولكن الجدل كان في حجية الطريق إليها، من قبيل تركيز البحث حول حجية خبر الواحد أو عدم حجيته، وحول شروط حجيته، وعما إذا كانت العدالة تدخل في عدادها، ليكون الفسق العملي عنصراً سلبياً في حجيته، أو الوثاقة كافية في المُخبر، أو كافية في الخبر من حيث العناصر الداخلية والخارجية التي توحي بالوثاقة.

إن الإجابة عن علامات الاستفهام المتقدمة في مسألة حجية خبر الواحد، قد تحدِّد لنا الخط العريض للاجتهاد في نطاق السنَّة الشريفة. فإذا عرفنا أن الأكثرية هنا وهناك تكتفي بالوثاقة في المخبر أو في الخبر ولا تجعل العدالة شرطاً، فإن النتيجة هي أنَّ من الممكن للمجتهد الشيعي أن يأخذ بخبر الثقة السني، كما أن من الممكن للمجتهد السني

(11) الكافي، ج1، ص69، رواية 30.

أن يلتزم خبر الثقة الشيعي، لأن مسألة المذهبية لا ترتبط بالوثاقة بل بالعدالة.

وتبقى المسألة في إيجاد الأساس للتوثيق هنا وهناك في شهادة العلماء، أو في دراسة تاريخ هذا الراوي أو ذاك، مما يمكن أن نتفق فيه على خطوط معينة في الجانب التطبيقي، لأن الوثاقة أمر عقلاني لا تعبدي، فيمكن الرجوع إلى السيرة العقلانية أو إلى بناء العقلاء في تحديد الأسس الواقعية للوثاقة في الخبر أو المخبر، مما يتعارف السير عليه في حياة الناس العامة والخاصة، وبذلك يمكن أن يدخل الباحث الشيعي في حوار مع الباحث السني حول أحد رواة أهل السنَّة في ميزان الوثاقة، كما يمكن للباحث السني ممارسة ذلك في بعض رواة الشيعة.. فلا يتوقف هذا أو ذاك عند الخصوصية السنية أو الشيعية في حساسية الرأي، بل ينطلقان مع المنهج الموضوعي في التوثيق، وربما كان هذا النهج أقرب السبل للوصول إلى الخط المشترك في الموضوع.

وفي ضوء ذلك، يمكن أن تكون المصادر الحديثية لأهل السنَّة أو الشيعة مصادر للشيعة أو السنَّة في عملية الاستنباط، ولو بشكل جزئي، من خلال الأخبار التي يرويها الثقاة هنا وهناك.

والأصول في توثيق السّند عند السُّنّة غير أصول توثيق عند الشيعة، والعلماء الذين يوثّقهم الشيعة غير العلماء الذين يوثّقهم السُّنّة... ومع ذلك، هناك قَدْرٌ مشترك من الأحاديث بين السُّنّة والشيعة ليس بقليل، بل هو قدرٌ مشترك كبير، وسأشير إليه بعد قليل، لكن خارج هذا القدر المشترك، ماذا نفعل، هل نبقى مختلفين؟

وهنا أسأل: ماذا يجري إذا أنا أقررتُ حديثاً كذّبه إخواني الشيعة، أو قرّر إخواني الشيعة أنّ هذا النصّ حديث نبويٌّ وعملوا به، وأنا لم أجد هذا النصّ حديثاً نبوياً؟!..

الخروج من هذه الإشكاليّة، كما أعتقد، يكون على الشكل التالي: إذا كان الحديث الذي يخذ به الشيعة صحيحَ المعنى، فعلماء الرواية عند

السُّنّة عندهم عبارة جميلة، يقولون فيها: هذا حديثٌ ضعيف السّند، صحيحُ المعنى.. ضعيف السّند يعني أنّ سلسلة رواة هذا الحديث لا تؤكّد أنّ النبيّ(ص) قد قاله، وأمّا أنّه صحيح المعنى، فمعنى ذلك أنّه يندرج في قواعد الإسلام العامّة... ومن هنا، فإنّي أقول للشيعة: خذوا الأحاديث التي لا تقبلونها عن إخوانكم أهل السُّنّة إذا كانت صحيحة المعنى ولو كانت ضعيفة السّند، وليأخذ أهل السُّنّة الأحاديث التي لا يقبلونها عند إخوانهم الشيعة على أنّها صحيحة المعنى، ولو كانت ضعيفة السّند.

## خلافات الرأي واجتهاد المجتهدين

وهناك اتجاه آخر ينبغي السعي له، وهو أن نعمل في سبيل تبريد العواطف المتأججة في المجال الشعبي، التي تتوقف أمام الخلافات بحدة، وذلك بأن نعطي الشعب أو الأمّة الفكرة التي تقول إنَّ هذه الخلافات هي اجتهادات اقتنعتم بها من خلال اجتهاد مجتهدين، والمجتهد إذا أعمل جهده قد يخطئ وقد يصيب، وهو إن أخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران، وإنَّ الذين يتّبعون المجتهد وهم لا يملكون الثقافة التي يستطيعون من خلالها تحديد الحقّ، إنَّ هؤلاء معذورون وإن اكتُشِف خطؤهم بعد ذلك. إنَّ هذه الفكرة لا بُدَّ من أن يعيشها النّاس للوصول إلى هذه النتائج، وإن سلوكها غير صعب، والسبب هو ما عندنا في الدوائر الإسلامية؛ في دوائر المذهب السني أو الشيعي، فهنالك أكثر من رأي يتبناه النّاس في هذه الدائرة، وفي الوقت نفسه، يتبنون آراء أخرى في الدائرة الأخرى، ومن دون أن يشعروا بعقدة في ظل دائرتهم الصغيرة، لذا يمكننا أن نأخذ الرأي في ظل هذه الدائرة الصغيرة، حتى نوحي إلى النّاس بواقعيتها وسلامتها في ظل الدائرة الكبيرة.

وعندما يتصور النّاس أنَّ الخلافات في الرأي لا تكون مصدر تضليل، ولا هي بالعقدة، ولا هي تمثل دوائر مقفلة لا تنفتح على الآخرين، وعندما يثيرون نقاط اللقاء الكثيرة، فإنّهم سيعتادون قبول الآخر وقبول الاختلاف، لا من موقع التعصب، وإنّما من موقع القناعة العلمية

والموضوعية، الأمر الذي سيخلق مناخاً يقوم على الاحترام والثقة المتبادلين، ما يؤسس لمناخات التقارب والتواصل وصولاً إلى مرحلة التوحد لاحقاً.

وهذا الأمر، كما قلنا، غير سهل، لكنَّ إنجازه أيضاً غير مستحيل، وجلّ ما يحتاجه، هو أن يتحرَّك المخلصون العاملون في نطاق الأمة بعقلية الرساليين، من أجل توعية الأمة والوصول إلى وحدة في القواسم المشتركة.

أمّا لماذا الأمر غير سهل؟ فلأنَّ واقعنا قد تعوّد على استهلاك العُقَد عند كلّ مسعى لحل خلاف، وسيصرُّ على ذلك حتى عند التحرك في النطاق الإيجابي، هذا فضلاً عن أنَّ هناك مستفيدين كثراً من واقع الانقسام والتشرذم الطوائفي والمذهبي، سواء على مستوى الكهنوت الديني، أو على صعيد رجال السياسة. ولكنّنا كما قلنا، نحن لا نتطلّع لتحقيق ذلك في المرحلة السريعة، ونعتبر أنَّ المعاناة هي جزء من عمل الرساليين الذين يسعون إلى تحقيق المواقع المتقدمة للرسالة.

لذا، يجب أن تكون الرسالة هي المعيار الذي نقيس به أبطالنا، وعندها فليبق من يبقى، وليسقط من يسقط، لأنّنا لا نريد إلاّ أولئك الأبطال الذين يربطوننا بالرسالة ربطاً مثالياً يحفزنا دوماً على المضيّ قدماً إلى الأمام، إذا كنّا ممن يحرص على الوحدة فعلاً لا قولاً، لأنّ الوحدة أبعد من أن تكون واقعاً منجزاً، بل هي مشروع نحو المستقبل، ولذا لا بُدَّ، وانطلاقاً من هذه الحقيقة الواقعة، من أن ترتفع سقوف تفكيرنا وطموحاتنا وإراداتنا وعزائمنا وأحلامنا، إلى المستوى الذي يلامس آفاق المستقبل وإمكاناته. كما لا بُدَّ من الانطلاق من الدوائر الصغيرة لإقامة وشائج التواصل والانفتاح، وصولاً إلى إنجاز هذين الهدفين على مستوى الأمّة جمعاء، إذ لا بُدَّ دائماً، في أيّ مشروع كبير يلامس تطلعات الإنسانية وتكاملها الحقّ، من أن يتخذ له نقطة ارتكاز أساسية في أرض الواقع، تشكل له القاعدة والمنطلق، لتحويل الطموح من حيِّز التصور إلى حيز الفعل.

## سادساً: عملٌ يُفرِح قلبه، ثمانون في المئة من الروايات متَّفق عليها

وهنا، لا بدّ من أن أُشير إلى أنّني، بعد كلّ اجتماع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الذي أتشرّف بعضوية مجلسه الأعلى، كنت أتشرّف بزيارة السيّد(ره) (رحمه الله) لأخبره بما جرى في الاجتماع، لأنّ ظروف المرجعيّة وانشغالاته الكثيرة كانت تمنعه من حضور اجتماعات المَجمَع في طهران، وكان يُرسل نيابةً عنه نجله سماحة السّيد علي فضل الله. وعندما أجتمعُ إليه، يسأل عن التفاصيل، وما دار في الاجتماعات واللقاءات، ويسأل عن القرارات التي كانت تصدر عن المَجمَع..

وقد كان سماحته يؤكّد مسألةً مهمّةً، طالباً منّا تناولها ودراستها في المَجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، وهي أنّ 80٪ من الروايات بين السنّة والشيعة متّفقٌ عليها، والمُختلَف عليه من الروايات حوالي 20٪.. وكم كان حزني كبيراً، عندما لم أستطع أن أخبره، وبعد صدور 28 جزءاً من موسوعة أحاديث السنّة والشّيعة، التي أَشرف على إصدارها سماحة الشيخ محمد علي التسخيري، بأنّ الأحاديث المتّفق عليها بين السنّة والشيعة تمثّل ما نسبته 92٪، والمُختلف عليه 8٪.. إذاً 8٪ خارج التسنّن والتشيّع، فلماذا لا نعمل على الـ 92٪ بدل أن نختلف ونتقاتل ويكفّر بعضنا بعضاً، ويبدّع بعضنا بعضاً.. فهذا عملٌ علميّ قام به علماء متخصّصون في الحديث والرّواية والسّند.. وهذه الموسوعة طُبعت وصدرت وهي بين أيدي البعض من الناس، ولكن ما يُعيبها أنّها غير متوفّرة في الأسواق، كون المَجمَع العالمي للتقريب بين المذاهب مؤسسة حكوميّة تابعة للجمهورية الإسلاميّة في إيران، وهو لا يبيع كتبه، وأنا أرجو من إخواني في المَجمَع أن يُنزِلوها إلى الأسواق ولو بسعرٍ رمزيّ..

## سابعاً: شروط الوحدة

إذاً، قضيّة الاختلاف في الرواية نرجع فيها إلى أهل توثيق السّند، وإلى طرق فهم الكلام العربيّ، وإنّ دليلنا في الاتّفاق والاختلاف هو القرآن والسنّة، وإنّنا مسلمون بحسب الأصل، وإن اختلفنا في بعض التفاصيل،

لكنْ هناك شروط كي ينجح عمل القواعد في هذا المجال، والسيّد(ره) حدّد شروط نجاح هذه القاعدة، ومن شروطها الأساسية، أن تكون هناك قلوب مفتوحة على الله تعالى، حيث يُراجِع كلٌّ واحد نفسه، ليكون لديه إخلاصٌ للإسلام في حقيقة نفسه، وأن يعيش الموضوعيّة في التفكير، فلا يُقدِّم ما حقُّه التأخير، ولا يُؤخّر ما حقُّه التقديم. . من هنا، فإنّ القضيّة التي يثيرها السيد(ره) هي أنّ الموضوعيّة في التفكير تقتضي منّا أن نقف مع الحقّ حيث كان ومن أين جاء، وأن نقف ضدّ الباطل حيثما كان ومن أين جاء، لذلك كان سيّدنا عليّ(ع) يقول: «**إعرف الحقّ تعرف أهله**»، ومعنى ذلك أن تعرف الرجالَ بالحق، لا أن تعرف الحقَّ بالرجال.

إذاً، وعلى الرغم مما يضخّمه دعاةُ الفُرقة بين المسلمين السنّة والمسلمين الشيعة، فإن المساحة الكبيرة للاتفاق «**لا تنتطح فيها عنزان**»، ولو أنّنا كلّنا نخضع لِما تُمليه علينا قواعدُ الإسلام وأصولُه، وذلك استناداً إلى ما يسمّيه سماحة السيّد(ره) التفكير الموضوعيّ، وليس التفكير الشخصيّ أو التفكير الذاتيّ، فإنّ ذلك يختصر لنا كثيراً من المسافات، ويحوّل المذهبية الطائفيّة والخلاف بين السنّة والشيعة، من تراكمات تاريخية ضيّقة الطرق، إلى سَعة فكريّة توسِّع للمسلمين حياتهم، وتُمكِّنهم من العيش الواحد والمشترك دون أن يكون بينهم تزمُّت طائفي يمنع هذا العيش.

## الوحدة بين العصبية وجادة الحق

وقد نلتقي بالتَّفكير الوحدوي في كلمة الإمام زين العابدين(ع) التي يرويها الزهري في تحديد العصبية، حيث قال:

«**إنَّ العصبيَّة التي يأثم عليها صاحبها، أن يرى الرّجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبيَّة أن يحبَّ الرّجل قومه، ولكن من العصبية أن يعين قومه على الظلم**»[12].

(12) الكافي، الكليني، ج2، ص308، رواية 7.

فقد نجد في هذه الكلمة الخطَّ الإسلاميَّ الأخلاقيَّ في طريقة إدارة الإنسان المسلم علاقته بالآخرين الذين يلتقي معهم في النسب أو في الوطن أو في القومية أو في الدين أو في المذهب، لتجعل من الإنسان المنتمي إلى أية دائرة من هذه الدوائر، إنساناً موضوعياً يفكِّر في القضايا المطروحة في الساحة تفكيراً متوازناً لا أثر فيه للانفعال في عناصره الذاتية، بل تنطلق القضية لديه من موقع طبيعة المسألة في عناصرها الموضوعية، فإذا أردنا أن نتمثل القضية في الدائرة الإسلامية، فإنَّ ذلك يعني أن لا يتعصَّب السنّيّ ضدّ الشيعي فيظلمه لخصوصية شيعيته، وأن لا يتعصّب الشيعي ضدّ السني، فيجور عليه لموقع سنيّته، بل يعمل على أساس دراسة الموضوع بذاته، بعيداً عن صفة الشخص من حيث الانتماء المذهبي فيما هي مقاييس العدل في الانطباع وفي الممارسة وفي الحكم، ما يؤدّي إلى تأكيد الذهنية الموضوعيّة العقلانيّة، فيما توحي به من الروح الوحدوية المرتكزة على أساس الحياد الفكري في النظرة إلى الأشياء، بحيث يكون الإنسان إنسان العقل في خطّ الحقّ، لا إنسان الانفعال في خطّ العصبية.

وقد نستوحي من الكلمة المعروفة عن الإمام زين العابدين، فيما رواه بعض أصحابه: «**أحبونا حبّ الإسلام**»[13]، أنَّ خطّ أهل البيت(ع) هو أن ينطلق المسلم في حركة العاطفة، فيما هو الحبّ الروحي لأهل البيت(ع)، من خلال الصفة الإسلامية لمضمون الحبّ، لا من خلال الصفة الذاتية، ما يجعل الإسلام في انفتاحه أساساً للعلاقات، بالمستوى الذي يخضع فيه للموازين الإسلامية الأصيلة، فيؤدي إلى الانفتاح من موقع الحوار والمحبة.

## المشكلة تكمن في التعصب

إنَّ المشكلة التي تواجهنا في الحوار الإسلامي ـ الإسلامي، سواء في ساحات المذاهب المتعددة أو الاجتهادات المتنوعة، هي التعصب للرأي،

(13) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج46، باب5، ص73، رواية58، دار الكتب الإسلامية.

بالدرجة التي لا مجال فيها لأيّة إمكانيات للّقاء على أرض مشتركة، ولأيّة فرصة لتقديم تنازلات متبادلة.

إنّنا نتصور أنَّ الحوار الواقعي الذي يمكن أن يصل إلى نتيجة إيجابية لمصلحة التقارب أو الوحدة، هو الحوار الذي ينطلق على أساس أن تلتقي بالآخر في منتصف الطريق على الكلمة السواء، لأنَّ ذلك هو الذي يبعدنا عن التعصب الحاقد الانفعالي، وهذا التعصب حالة مرضيّة تجتاح كلّ الصحة النفسية والروحية والثقافية في ساحات الحياة، ولعلّ ذلك هو ما نستوحيه من حديث اللّه سبحانه عن علاقة النبيّ(ص) مع الآخرين: **﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾** (آل عمران: 159).

فهذه هي الروحية التي تحكم القلب، والأسلوب الذي يحكم اللسان، في لين القلب الذي يتمثل بالاحتضان الشعوري للآخر، ولين اللسان الذي يتمثل بالكلمة الطيبة الحلوة التي توحي بالمحبة والرحمة والحنان.

إنَّ المشكلة عند الكثيرين من المسلمين ـ بمن فيهم المثقفون والعلماء ـ أنَّهم لا يقرأون القرآن في المنهج والأسلوب والعلاقات، وهذا هو الذي يجعل القلب في سواد دائم، وتشنّج متواصل في مواجهة حالة الخلاف المذهبي والاجتهادي مع الآخر، بالدرجة التي قد تصل إلى المنطق اليهودي الذي تحدَّث عن المقارنة بين المشركين والمسلمين في حديث اللّه عن ذلك، في قوله تعالى: **﴿هَؤُلاَءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً﴾** (النساء: 51).

فالسيد كان يذمُّ بشدّة التعصُّب الطائفي، ويقبل بكلِّ رحابة صدر التمذهُب والتعلُّم المذهبي، لأنّ التمذهب يحفظ وحدة الجماعة، وتعدُّد المذهبيات الخاضع للاجتهاد، يمكّن الأمّة من أن تعيش في رحابة، بحسب مرويّاتها وفهم علمائها وتقديرهم. . . أمّا أن تتحوّل المذهبية الفكرية إلى تعصّب طائفيّ، فهذا يهزم الأمّة، ويجعل بأسها بينها شديداً، ويُحوّل الخلاف الفكريّ إلى خلاف كفريّ، فإذا تحدّثت عن خلافٍ فكريّ، فأنت

تتحدّث عن فكر واتّساق واتّساع أُفق، وإذا تحدّثت عن خلاف كفريّ، فأنت تتحدّث عن ضيق أفق وعن فساد في الذوق وفساد في الفهم الإسلامي... وهنا يقول سماحته(ره): إذا كان القرآن يقول للنبيّ(ص) وللمسلمين بعده: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: 64)، فكيف لا يتّفق أهل القرآن على كلمة سواءٍ بينهم وبين بعضهم البعض؟ كيف لا يتّفقون على أنّ الإسلام هو دينهم، وأنّ اختلافهم في فهمه اختلافٌ محتملٌ مقبولٌ لا شيء فيه، ما دام مستنداً إلى النظر في أصول العقيدة والشريعة من القرآن والسُنّة؟ فالذي يتّفقون عليه، كما يذهب إلى ذلك سماحته، أكثر بكثير ممّا يختلفون حوله، وإذا كنا نختلف حول موضوع الإمامة والخلافة، فإنّ علينا أن نُمارِس هذا الخلاف بالأدب الإسلامي: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: 59).

إذاً، هذا هو المنهج، إذا تنازعنا في شيءٍ، نردُّه إلى أصول الإسلام التي هي الكتاب والسُنّة... وقد قال سماحته هذا الكلام في وقت محنة هامّة مرّت بالأمّة العربيّة، قال معقّباً على ذلك: واعلموا أنّ التحدّي الذي يواجه المسلمين لن يفرّق بين سنّيٍّ وشيعيّ، ولا متريّث ولا غير متريّث، ولا مُتزمّت ولا مُتساهل، إنّما سينال من الجميع ويتوجّه إلى الجميع.. وإن استطاع فريقٌ وحده أن يواجهه، فأهلاً وسهلاً، لكنّي أزعم أنّ فريقاً وحده لا يستطيع مواجهته.

لذا، على الأمّة أن تُوحّد صفوفها لتواجه هذا التحدّي؛ تحدّي الاستكبار العالمي، وتحدّي القوى الاستعمارية التي تريد أن تَفُتّ في عضُد الأمة، وتحدّي أعداء الأمّة الداخليّين الذين هم في الواقع عملاء استعماريّون.. بل قال سماحته وفي أكثر من مكان: إنّ الذين يعملون على تفريق الكلمة في هذه الأمّة، وعلى ترسيخ الفُرقة السُّنيّة ـ الشيعيّة على وجه الخصوص، ليسوا إلاّ عُملاء للمخابرات الأجنبيّة والاستكباريّة، التي تأبى بكلّ ما في وسعها أن نعيش معاً أو نتعايش معاً، فالوحدة الإسلامية ممنوعة عندهم.

### الوحدة الإسلامية ممنوعة استكبارياً

أمّا في العنوان الرابع، فقد يكون من الضروري أن يعي المسلمون ـ جيداً ـ أنَّ الوحدة الإسلامية، حتى على مستوى التقريب بين المذاهب الإسلامية، من الممنوعات الاستكبارية التي يعمل المستكبرون على الوقوف أمامها بشدة ثقافياً وسياسياً واجتماعياً، ما يجعل من قضية الوحدة الإسلامية قضيةً في مستوى قضايا التحرر من الاستكبار العالمي في خططه الشريرة في العالم الإسلامي، والتي في مقدمها منع صنع القوّة بين المسلمين، لأنَّ ذلك سوف يعطّل الكثير من مصالحهم الحيويّة في هذا العالم.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ قوى التخلّف المضادة في داخل الأمّة، تقف حائلاً أمام الوحدويين العاملين في خطِّ الوحدة الإسلامية، وذلك بتأكيد الهوامش الصغيرة والتفاصيل الجزئية، من أجل إقامة الحواجز النفسية والثقافية بين المسلمين على قاعدة التعصب في دوائر التكفير والتفسيق والتضليل.

ويبقى للوحدويين أن يؤكّدوا للخائفين على انتماءاتهم المذهبية أو مواقعهم الاجتهادية، أنَّ الوحدة لا تعني، في حركيتها في الواقع، دعوة الإنسان إلى ترك مذهبه تلقائياً، بل أن يلتقي المسلمون على الخطوط العقيدية والشرعية للإسلام، وأن يتحاوروا في ما يختلفون فيه من التفاصيل هنا وهناك على أساس إرجاع الأمر إلى اللّه ورسوله بما يتنازعون فيه، كما جاء في قوله تعالى: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾** (النساء: 59).

## ثامناً: الإسلام يَسَعُ الجميع

إنّنا إذا ربّينا أنفسنا على الحبّ الصادق، وعلى الإخلاص الذي ذكره السيّد، وعلى الرضا بما قدّره الله من فُرقة الناس **﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾** (هود: 118 ـ 119)، والاختلاف بحسب الآية، يعني الاختلاف في العقول والأفهام والقبول والرفض.. فإنْ استطعنا أن نكون من هؤلاء الذين يقبلون الاختلاف، ويسلّمون به،

وينزلون عند حكمه، فإنّنا، إن شاء الله، مِنْ الذين قُبلوا من الرعيل الأوّل من أصحاب محمّد(ص) وآل بيته الكرام..

## تطبيق الوحدة يحلُّ كلَّ مشاكل المسلمين

عندما نشعر بأننا مسلمون، علينا أن نتعاون على فهم الإسلام وتصحيح الأخطاء وعدم الخضوع لعلاقات المجاملات والشكليات. و«في هذا الاتجاه، ينبغي الاستفادة من السلوك الذي عاشه الأئمة في حياتهم الاجتماعية، والانفتاح على كل المسلمين في واقعنا المعاصر، لأن المسلمين عندما يجتمعون ويتّحدون في الموقف، سيصبحون قوةً فكريةً وثقافيةً أمام كل الأفكار والثقافات المتنوعة، على أن يكون اتحادهم على قاعدة الإسلام، وليس على قواعد أخرى. ونحن نعترف بالخلافات، ولكننا نقول إنها أقل من الاتفاقات، ولينطلق الشيعي من موقع أنه مسلم، ولينطلق السني من موقع أنه مسلم».

الإسلام هو الذي يوحّد صفّنا إذا رجعنا إليه، المهم أن لا نرجع في اختلافاتنا إلى الشياطين، بل إلى الله والرسول، تلك هي رسالتنا في مواجهة التحديات الفكرية والثقافية. «نحن لا نريد أن ينتصر السنة على الشيعة، أو الشيعة على السنّة، بل نريد أن ننتصر معاً على الظلم والطغيان والاستكبار. لا نريد أن يكون لدينا دكاكين طائفية ومذهبية. مشكلتنا أن هناك دكاكين لكل طائفة؛ الطائفية أصبحت كياناً لها مثقفوها ومحللوها، وهنا تكمن المشكلة، لكن الله أراد لنا أن نعيش الساحة المفتوحة التي تستطيع احتواء المسلمين كلهم، ليعملوا وينطلقوا ويختلفوا، إذا اختلفوا، على أساس الإسلام. إننا نقول لكل المسلمين السنة والشيعة: راقبوا الذين يتاجرون بالطائفية والمذهبية والبغضاء بين المسلمين، لأنهم الأداة التي يستطيع الاستكبار تحريكها لإضعاف المسلمين. راقبوا هؤلاء المتاجرين واعزلوهم وقفوا في وجوههم».

وعلى هذا الأساس، ننطلق لتحديد الموقف السياسي الذي نراه صحيحاً، وفي هذا الإطار، «نؤكد أن للإسلام موقفاً يحكم المسلمين

جميعاً ولا يحكم فريقاً معيناً، فهناك قضايا إسلامية تحكم المسلمين كلهم، وعلى رأسها قضية تحرير الأمة من الاستكبار العالمي، ليعيش المسلمون أحراراً في سياستهم واقتصادهم وإدارة أمورهم».

وهناك نقطةٌ لا بدّ من ذكرها، وهي مدعاةٌ للأسف، فنحن عندما نحاول أن نقرّب بين السُنّة والشيعة، فبعضٌ من الفريقين من السُنة أو الشيعة يقول: يكفّروننا ويُنكرون علينا إسلامنا في مساجدهم وعلى منابرهم وهؤلاء من العلماء.. أنا أقول: هؤلاء ليسوا من العلماء، فلماذا نبقى طوال عمرنا أسرى الرُعاع وأهل الرعونة والجهالة، ولماذا لم يتقدّم العلماء الحقيقيون وأهلُ الثقافة وأهلُ العلم لكي يكونوا هم قادة الوحدة، وأن يكون كلٌّ منهم قائداً في منطقته وعمله وفي بيته.. متى نصبح قادرين على إزالة الشحناء والبغضاء التي يراها السيّد(ره) من آثار التخلُّف الشنيع، حيث كان يقول، إنّ المسلمين عاشوا عصوراً من التخلُّف الشنيع، حيث جاءتهم هذه العصور من أضيق الطرق.. حسناً، هل سنبقى بأضيق الطرق لغاية أن نموت؟. نحن نريد أن نخرج من ضيق هذه الطرق إلى فسحة طريق الحقّ الذي هو طريق الاتفاق بين المسلمين كلّهم على أصول دينهم، وعلى سَعَة الاختلاف، وسَعة فكر هذا الدّين، وعلى سَعَة عباءة هذا الدّين التي تَسَعُ كلَّ من يقول: لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله..

وأذكر أنّ أحدهم قال لي مرّةً مستنكراً: ما شاء الله، وتَسَعُ هذه العباءة الأقباط واليهود أيضاً؟ قلت له: فعلاً، هذه العباءة الإسلامية تَسَعُ الجميع، لأنّ علماءنا يقولون: الأمة أمّتان، أمّة الاستجابة وأمة الدعوة.. أمّة الدعوة هي من أمّتنا، هؤلاء الذين سنعيش بينهم وندعو إلى الإسلام في أوساطهم، ونحرّك كلمة (لا إله إلا الله) بمفاهيمها العملية في واقعهم، وإلاّ لا نكون قد أدّينا واجب خلافة الأنبياء، كَوْن «**العلماء ورثة الأنبياء**»، ولذلك عباءة الإسلام تَسَعُ الخَلْقَ كافةً، مؤمنهم وكافرهم، مَن استجاب منهم ومَن لا يزال في نفسه رَيبٌ وتردّدٌ.. وواجب العلماء أن يتقرّبوا إلى هؤلاء وأولئك ليجذبوهم إلى أمّة الاستجابة، بدلَ أن يبقوا في أُمّة الدعوة..

## تاسعاً: مشكلتنا

والسؤال: ما المشكلة التي تَحُول بيننا وبين ذلك كلّه؟ يلخّص سماحة السيّد محمد حسين فضل الله الجواب بقوله: إنّ المشكلة الحقيقيّة هي أنّ الأجهزة الاستخباراتيّة العالميّة والإقليميّة والمحليّة، تعمل على النفاذ إلى الواقع الإسلاميّ من خلال الثغرات التاريخيّة والمشاكل الحاضرة، لكي تلعب على حفظ التخلُّف الروحيّ والفكريّ الذي ينبغي أن نخرج منه، لنعيش الإسلام في رحابته وسعة أُفقه وسماحته..

### الاستكبار يستغل الانفعالات لتمرير مخططاته

استطاعت الذهنية الانفعالية التي تعيش في عمق الشخصية الإسلامية، أن تحرك الموجة في الاتجاه السلبي للحياة الاجتماعية العامة من موقع العاطفة التي تتغذى من عناصر الإثارة السريعة الانفعال، فتوحي بالحبّ والألفة في حالة سريعة طارئة لا تلبث أن تهدأ وترجع إلى الوضع الطبيعي المعقد المرتكز على الحقد التاريخي الذاتي.

وقد استطاع الاستعمار الكافر أن يستغلَّ هذا الوضع العاطفي في تعامله مع الواقع السياسي للأمّة الإسلامية، وذلك باللعب على الحساسيات والانفعالات في جوانبها الإيجابية والسلبية، فتمكن من إثارة اللعبة الطائفية عن طريق تغذية عناصر الخلاف الذي يؤدي إلى معارك مذهبية تعمل على تمزيق الأمّة في مواقفها ومشاعرها، وتأليب بعضها على البعض الآخر، ودفع أفرادها نحو الدخول في معارك مسلّحة أو غير مسلّحة، لتشارك في تعميق الجراح القديمة، ولتخلق جراحاً جديدةً يمكن النفاذ منها إلى عمق مشاكل الأمة وقضاياها، بما ينسجم مع مخططاته السياسية والاقتصادية، فيلعب ما شاءت له مصالحه أن يلعب، ويعبث بكلّ ما يستطيع من وسائل العبث.

وهذا هو ما نواجهه في الواقع السلبي الذي تعيشه البلاد الإسلامية في داخل مجتمعاتها، حيث تلعب عوامل التفرقة المذهبية عملها الشيطاني في خلق أجواء الإثارة والتوتر والنزاع والقتال فيما بين المسلمين، في كلّ

مناسبة دينية من مناسبات هذا الفريق أو ذاك، كما قد يحدث في احتفالات عاشوراء في الهند وباكستان، حيث تشهد الساحة الإسلامية هناك المزيد من المعارك المسلَّحة التي تشارك في تعميق المشاعر السلبية فيما بين المسلمين السنّة والشيعة.

وقد يشعر الاستعمار بالحاجة إلى أن يروِّج للوحدة الإسلامية، في ما يريد أن يخطط له من محاور سياسية ضد بعض الأوضاع السياسية الدولية في معترك الصراع الدولي، كما كان يحدث في بعض حالات الحرب الباردة بين المعسكر الشيوعي والمعسكر الرأسمالي، إذ تدفع حاجة الاستعمار الأمريكي أو الأوروبي إلى الاستفادة من التجمع الإسلامي في مواجهة الاتحاد السوفياتي، وذلك من خلال إثارة المشاعر الدينية الإسلامية في وجه الخطر الإلحادي الشيوعي، فيوحي إلى وكلائه بالدعوة إلى «حلف إسلامي» تارةً، أو «مؤتمر إسلامي» أخرى، لينفّذ ما يريد لمصالحه من أوضاع سياسية في عملية الصراع التي يخوضها مع السوفيات. وقد رأينا كيف وقفت هذه الأحلاف والمؤتمرات لمصلحة السياسة الغربية أكثر ممّا وقفت لمصلحة السياسة الإسلامية، كما أنّها لم تستطع الدخول إلى عمق المشاعر الحقيقية للمسلمين، بل بقيت مجرد صيغة سياسية في علاقات الحاكمين ببعضهم البعض، ثمَّ ذابت في غمار الأوضاع العالمية المتغيّرة والمستجدة.

# أهل الكتاب والحوار الإسلامي ـ المسيحي

**محمد منير سعد الدين**

**كاتب لبناني، أستاذ جامعي في التربية**

## أولاً: لماذا الحوار؟ والحوار الإسلامي ـ المسيحي تحديداً؟

يعمد السيّد للإجابة عن هذا السؤال فيقول: إن المسألة لا تحتاج إلى المزيد من التعمق والتفكير، لأنَّ القصة في عصرنا هذا، أنه لم تعد هناك مجتمعات منعزلة، ليملك كل مجتمع أن يتقوقع حول ذاته، وحول فكره وقضاياه، بعيداً عن المجتمع الآخر، ويعطي لبعض خطوط التماس الطارئة ـ كما تعتبر في لبنان ـ بعض همه وبعض جهده.

في عصرنا هذا، لم تعد المسألة أنَّ المجتمعات تتداخل في مواقعها، أو تتداخل في قضاياها وفي أهدافها، بل أصبحت المسألة أن كل واحد منا يختزن الآخر في داخل فكره، ويختزن الآخر في داخل قلبه، حتى كأن كل واحد منا يتحرك في وجوده، على أساس أن هناك من يخترق وحدته، عندما يفكِّر في (الإنسان الآخر)، (الرأي الآخر)، (تقية الآخر)، وما إلى ذلك.

لذلك، لن نستطيع أن نهرب من (الآخر)؛ إنه في داخلنا، في داخل أرضنا، في داخل قضايانا، في داخل كل التحديات التي تطل علينا وطناً، منطقةً، أمةً، عالماً...

ولذلك، لا بدّ في هذا المجال من أن نتحدث عن السلام، ولا أتحدث عن السلام في مواجهة حرب تعسكر، ولكني أتحدث عن سلام الفكر، وسلام القضية، وسلام إنسانية الإنسان في علاقاته.

إن مسألة أن نختلف هي مسألة أن نتعدد، أن يكون وجودك يختلف عن وجودي، معناه أن هناك عنصراً في داخلي يختلف عن عنصر في داخلك، ولا بدَّ لأي عنصر موجود في أي إنسان، أن يعطي شيئاً غير ما يعطيه العنصر الآخر، وإلا لا معنى للتعدّد... لذلك أن نختلف، فتلك

هي طبيعة الحياة فيما نتعدد، وأن نتقاتل ونتنازع عندما نختلف، فتلك هي المسألة التي عاشت الحياة في كل تاريخها، وفي كل قضاياها[1].

وعندما نتحدث عن حوار إسلامي ـ مسيحي، فإننا نتحدث انطلاقاً من أوضاع تاريخية وسياسية واجتماعية، عملت على أن تثير الكثير من الهواجس، وعلى أن تعقد الكثير من الأمور، وعلى أن تجعل من الموقعين موقعاً يختزن كلَّ مغاور الدنيا وكهوف الدنيا في الظّلمات.

كن مسيحياً، ولكن بشرط أن لا تفهم مسيحيتك، وكن مسلماً، ولكن بشرط أن لا تفهم إسلامك، القصة هي أن تكون الإنسان الذي يحمل العنوان ويختزن في داخله كل أحقاد التاريخ وكل أحقاد الواقع، أن يقال لك إن هذا الإنسان غيرك ليس هو أنت، ولا يمكن أن يكون قريباً إليك، وهكذا يقال للآخر، مصلحتك غير مصلحته، وقضيتك غير قضيته، ومنطقتك غير منطقته، تلك هي القصة.

في لبنان نعيشها في هذا الجو، وفي غير لبنان، نعيشها من أجل إنتاج مثل هذا الجو، وفي العالم نعيشها لتكون عنواناً لكلمات الصراع التي يريد المستكبرون من خلالها أن يستغلوا الدين كفزاعة، أو أن يستغلوه كمحرقة يحترق فيها الجميع، قصة الحوار بين الإسلام والمسيحية لا نريد أن نستهلكها كما يستهلكها الكثيرون ممن يحركونها في ساحة الاستهلاك السياسي، عندما يراد للسياسة أن تبحث عن شيء ما من الشعارات التي تعمل على (تطرية) جوّ ما لمرحلةٍ معيّنة دون نتائج، لكنّنا نريد أن نثير بعض الإضاءات على هذه المسألة[2].

## ثانياً: أهداف الحوار

يقول السيد: «إن هدف الإسلام الأساسي هو وصول الناس إلى الحق، بالطريقة التي تعمق الإيمان في نفوسهم، وتشرح بها صدورهم،

---

(1) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، بيروت، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م، ص 238، 239.

(2) م. ن، ص 242، 243.

ولذا فإن وسائله العملية تتجه إلى هذا الهدف فحسب..»[3].

ويرى أيضاً أنّ الهدف هو الوصول إلى المعرفة والموقف الحق[4]. وينطلق السيد من أنّ الإنسان مجتمعي لا بدَّ له من أن يتكامل مع الآخر... وإذا كان هناك فكر مختلف أو مشاعر مختلفة أو مصالح مختلفة، فلا بد من الحوار فيما يمكن أن يضيّق دائرة هذه الاختلاف ويدفعه نحو الوحدة»[5]. ويرى سماحته في أنّه ينبغي «أن لا نكون في العالم مجرد أفراد لا تربطهم رابطة تستطيع أن تشكّل منهم مجتمعاً أو تشكّل منهم إنساناً، لذلك فإنّنا نحاور لنتفاهم، ولنقنع، ولنبحث عما يوحّد القضايا والأفكار أو يقاربها[6].

## ثالثاً: من أساليب الحوار

يطلب السيد القراءة الواعية لأساليب الحوار في القرآن الكريم، ويرى أن هناك طريقتين للحوار الفكري، حيث هناك:

1 ـ طريقة العنف التي تعتمد مواجهة الخصم بأشد الكلمات والأساليب وأقساها، بحيث يتركز الاختيار على كلِّ ما يساهم في إيلامه وإهانته وإهدار كرامته، فلا مجال لمراعاة مشاعره وعواطفه، ودراسة واقع حياته، والإحاطة بظروفه من أجل المحافظة على الانسجام معها، بل الأمر ربما يكون ـ على العكس من ذلك ـ تحدّياً للمشاعر في كل المجالات.

وقد لا نحتاج إلى التأكيد أن مثل هذه الطريقة لا تنتج إلا مزيداً من الحقد والعداوة والبغضاء، والبعد عن كلِّ الأجواء التي تقرّب الأفكار، وتساهم في الوصول بالصراع إلى نتيجة طيّبة.

2 ـ طريقة اللاعنف، أو الطريقة السلميّة التي تعتمد اللين والمحبّة

---

(3) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، بيروت، دار التعارف، ط5، 1407هـ/ 1997، ص 23.

(4) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ص 17.

(5) م.ن، ص 353.

(6) م.ن، ص 242 ـ 249 (بتصرف).

أساساً للصراع، انطلاقاً من القاعدة الإسلامية التي تعتبر موضوع الصراع، بمختلف مستوياته ومجالاته، وسيلةً من وسائل الحركة المنفتحة للوصول إلى الهدف، وهو الإيمان بالحق، والوقوف معه، والعمل على حشد أكبر عدد ممكن من الناس للارتباط بالهدف والانسجام معه؛ ولا بدّ لهذا الخط من الالتقاء بكل الكلمات والأساليب الطيّبة المرنة التي تفتح القلوب على الحق، وتقرّب الأفكار إلى مفاهيمه وأحكامه، بعيداً عن كل المعاني الشريرة والسلبيّات القاسية.

وقد ركّز الإسلام على هذه الطريقة في كل أساليب الحوار والجدال، من أجل الوصول إلى المعرفة من جهة، أو إلى الموقف الحق من جهة أخرى، وأطلق على ذلك كلمه «التي هي أحسن»؛ فهي الطابع الذي يطبع كل وسائل الحوار وأساليبه.

ونلاحظ أن القرآن الكريم، حين يختار لنا أسلوب اللاعنف وطريقة اللين، يشير إلى النتائج العملية التي تجنيها الرسالة من خلال هذا الأسلوب، وهو أن تحوّل أعداءك إلى أصدقاء، ينطلقون معك في ما تفكر فيه وفي ما تعمل له.. ثم يعقّب على ذلك بالإيحاء بأن السير في هذا السبيل، يحتاج إلى مزيدٍ من الصبر، وإلى حظٍّ عظيم من الإيمان، لأن ذلك يخضع لقوّة الأعصاب، ومرونة الشخصية في مواجهتها لتحديات الخصومة ومشاكل الصراع[7].

## رابعاً: شروط الحوار ومرتكزاته

يرى السيد أن الحوار «لا بدّ من أن ينطلق دون أية شروط مسبقة من المتحاورين، لينطلق كل منهم على أساس تقديم الفكرة كعنوان من العناوين التي يدور فيها الجدل»[8].

ويدعم السيد ما يطرح بالاستشهاد بالقرآن الكريم، حيث يقول:

(7) محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، مصدر سابق، ص 52 ـ 53.

(8) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار بلا شروط، مقابلة مع السيد ضمن برنامج (كلام الناس) في 28 ـ 12 ـ 1995م، دار الملاك، 1996م، 1416هـ، ص11.

«لعل الأسلوب القرآني الحواري يجسّد هذه الفكرة التي تتجلّى في أن لا تتدخّل ذاتك أو ذاتي في الحوار عندما نتحاور، هناك فكرة بيننا، وهناك حقيقة تتحرك الفكرة في اتجاهها، وعلينا أن نقف على أرض مشتركة، أن تكون أنت الشاك حتى لو كنت في أعلى درجات الإيمان، وأن أكون أنا كذلك. وهذا ما عبر عنه القرآن الكريم في حوار النبي محمد(ص) مع الكافرين والمشركين قائلاً: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (سبأ: 24). إنه ـ وهو الذي جاء بالصدق وصدّق به ـ لم يفرض في لغته الحوارية على الآخر إيمانه، ولكنَّه حاول أن يصور نفسه بصورة الشاكّ، ليجتذب الآخر إلى الشك، وليتحرك الحوار من موقع الشك الذي ينطلق في اتجاه اليقين[9].

أمّا شروط الحوار الّتي يذكرها سماحته فهي:

## 1 ـ شخصيّة المتحاور الذي يدير عمليّة الحوار

يقول «السيد»، إنّ من الطبيعي لأي حوار يدور بين اثنين، لينتهي ـ في هدفه ـ إلى النتيجة الحاسمة من الإيمان العميق المنفتح والمتقبل لنتائج الحوار، أن يحقق شرطاً أساسياً، وهو أن يملك كلٌّ من الطرفين حرية الحركة الفكرية، التي يملك معها الثقة بشخصيته الفكرية المستقلة؛ فلا يكون واقعاً تحت رحمة الإرهاب الفكري والنفسي، الذي يشعر معه بالانسحاق أمام شخصية الآخر، نتيجة إحساسه في أعماقه بالعظمة الكبيرة والمطلقة التي يملكها الآخر، فتتضاءل ـ إزاء ذلك ـ ثقته بنفسه، وبالتالي، ثقته بفكره وبقابليته لأن يكون طرفاً للحوار، فيتجمَّد عند ذلك، ويفقد قدرته على الحركة الفكرية، فيتحول إلى صدى للأفكار التي يتلقَّاها من الآخر[10].

## 2 ـ شخصية الطرف الآخر للحوار

مما لا شك فيه، أنّ المطلوب من طرفي الحوار، أن يعملا على

(9) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار بلا شروط، مصدر سابق، ص11.

(10) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، مصدر سابق، ص 36.

الوصول إلى الحقيقة، فيعمل كلَّ طاقته لتحقيق هذا الهدف الأكبر. ويقول السيد: «لا بُدَّ لمن يدخل في عملية الحوار، من إعداد جوّه الداخلي، للاقتناع بالنتائج الحاسمة التي يقوده إليها، وإلا انقلب الموقف إلى جدل عقيم، لا يُراد منه إلا عرض العضلات الكلامية والمزايدات الجدلية، التي لا تقدم أو تؤخِّر في الموضوع؛ لأن الفكرة قد أُعدّت سلفاً بشكلٍ لا مجال للتراجع عنه، على قاعدة من الدوافع الذاتية والاجتماعية التي لا ربط لها بالقناعة الذاتية الفكرية المرتكزة على أساسٍ من الحجة والبرهان»[11].

## 3 ـ خلق الأجواء الهادئة للتفكير المستقل

يطالب السيد بأجواء هادئة للحوار، فيقول: «لعلّ من أشدّ الأمور ضرورةً لوصول الحوار إلى هدفه، وجود الأجواء الهادئة للتفكير الذاتي الذي يمثل فيه الإنسان نفسه وفكره، والابتعاد عن الأجواء الانفعالية التي تعيق الإنسان عن الوقوف مع نفسه وقفة تأمل وتفكير؛ فإنه قد يخضع في قناعاته وأفكاره للجوّ الاجتماعي الذي تنطلق فيه الجماعة في أجواءٍ انفعالية حماسية لتأييد فكرة معيَّنة، أو رفض أخرى، فيستسلم الإنسان لها استسلاماً لا شعورياً، كنتيجة طبيعية لانصهاره بالجوّ العام وذوبانه فيه... الأمر الذي يفقد فيه استقلاله الفكري وشخصيته المميّزة، ويحيله ظلاً باهتاً للجماعة[12].

وحول الانفعال يقول السيد: «لا بدَّ من تذكير بعض الإسلاميين الذين يتَّخذون الانفعال أساساً في حوارهم، أن الأساليب الانفعالية ليست من الإسلام في شيء، ثم تذكير غير الإسلاميين بأن الإسلام ليس ديناً يتحرك في الأجواء البعيدة عن حركة العقل وروحية العلم، فالعنف ليس هو سبيل الإسلام ومن يلتزمونه، ولكن الموضوعية والعقلانية والجدال بالتي هي أحسن، والأسلوب الأفضل والجو الأهدأ... هي المفردات

(11) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، مصدر سابق، ص 37.

(12) م.ن، ص 44.

التي يتمسك بها المحاور الإسلامي في المسألة الثقافية، وفي الأجواء الهادئة التي تسود فيها الثقة والاحترام»[13].

## 4 ـ مراعاة أدب الاختلاف

يقول السيد حول أدب الاختلاف، إنها نقطة هامة «يجب أن لا ننطلق منها في حياتنا لنمارس الحوار مع أهل الكتاب فحسب، بل مع كل الناس الذين نختلف معهم في الفكر، سواء كان دينياً في مجال العقيدة، أو ثقافياً في مضمار المفاهيم، أو في حقول السياسة والاجتماع وغيرها، فالحوار الهادف الموضوعي، هو الذي يحترم فيه المحاور محاوره، دون أن يتخذ من اختلافه معه في الرأي أسلوب السباب أو الشتائم والإساءة إلى الذات، لأنك عندما تريد أن تدخل مع الآخر في حوار فيما اختلفت معه في الفكر، فيجب عليك أن تحترم فكره في مجال الحوار، كما تريد منه أن يحترم فكرك، وهذا أقوى وأبلغ من أن تواجهه بأسلوب العنف، لأن أسلوب العنف هو أسلوب الفاشلين الضعفاء، ذلك أن القوي فكرياً لا يخاف مما يواجهه به الآخرون من فكر مختلف، بل يردُّ الحجَّة بالحجة، أو الفكرة بالفكرة، وهذا هو شأن الإسلام في كل ما تحرك فيه من أساليب الحوار»[14].

## 5 ـ العقلانية في الحوار

يرى السيد ضرورة اتباع المنهج العقلانيّ للحوار، حيث يقول: «من الضروري أن يبادر المؤمنون الواعون الذين يملكون قوَّة العقل، ومسؤولية الإيمان، ورسالية الدين، وموضوعية الحجة، وعمق البرهان، إلى إعادة النظر في طريقة إثارة الإحساس الديني في إحساس المؤمن، وفي تقديم المفردات العقيدية الدينية، حتى يمكن للتربية الحكيمة في الشكل

(13) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 20.

(14) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار الإسلامي المسيحي، الندوة، ج3، سلسلة ندوات الحوار الإسلامي الأسبوعية بدمشق، دار الملاك، ط1، 1998م، ج3، ص 150.

والمضمون، والجو والأسلوب، أن تمنح الواقع الديني المتعدّد، نوعاً من التوازن والموضوعية، بحيث يتحول الحوار بين هذا الفريق وذاك، إلى حركة بحث عن الحقيقة، وإعادة النظر في الأفكار العقيدية، على أساس الاستماع إلى وجهة نظر الآخر الذي قد يكون له بعض الحق في قناعات فكره، ولا سيما في الجدال بالتي هي أحسن، أو قول التي هي أحسن، أو الدفع بالتي هي أحسن، أو الإيحاء الحواري للآخر بأنه يقف من الفكرة موقف الشك، ليجتذبه إلى شك مماثل يحوّله إلى إنسانٍ منفتح على مناقشة الفكرة بطريقة محايدة متوازنة، أو الحديث عن المحبة التي تجعل الإنسان يبارك أعداءه ويعفو عمن أساء إليه».

إن مثل هذه المفاهيم التي تحفل بها القيم الإسلامية والمسيحية في الذهنية الحوارية والأسلوب الحواري، يمكن أن تقوّي هذا التّوجه العقلاني الذي يدخل في عمق الشخصية الإسلامية أو المسيحية، بحيث ينطلق الإنسان المحاور بطريقة عفوية في الانفتاح على الآخر، واللقاء به»[15].

## 6 ـ معرفة الآخر من خلال مصادره

ويرى السيد ضرورة دراسة فكر الآخر بعمق ومعرفته معرفةً واسعة، فينشأ «في الدائرة الثقافية الإسلامية أو المسيحية برنامجٌ علمي فكري للدراسات المشتركة التي تمنح كل فريق معرفة أصول فكر الفريق الآخر وفروعه، وذلك من خلال المصادر التي يرتضيها، حتى يحتفظ للفكرة بنقائها وبأصالتها في الجانب الآخر، وقد لا يكفي في ذلك كله، التوقف عند اللاهوت فيما يختلف فيه المسلمون والمسيحيون في وعيهم الإيماني في المسألة العقيدية الفكرية، بل لا بد من امتداد ذلك إلى المفاهيم العامة المتصلة بالنظرة القيمية إلى الحياة والإنسان والسلوك الأخلاقي في واقع الحركة الإنسانية، لأن ذلك يتصل بالمسألة التصورية في الأفكار والأقوال

---

(15) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 90.

والأفعال والعلاقات والأوضاع المتنوعة في كافة المجالات الإنسانية، ما يجعل الإنسان المسيحي واعياً للخلفيات المفهومية التي تكمن وراء تصرفات الإنسان المسلم في أوضاعه وعلاقاته العامة والخاصة، كما يجعل الإنسان المسلم منفتحاً على الإنسان المسيحي في ذلك كله، لأن المعرفة الواسعة للذهنية الأخرى، فيما يتصوره الإنسان في نظرته إلى الحياة والإنسان والأشياء، قد تمنح الإنسان معرفةً أعمق بالآخر، باعتبار أن الناس قد يتصورون مفاهيمهم بطريقةٍ مختلفةٍ عن التصور الفكري للمفردات المرتبطة بالمضمون الانتمائي له»[16].

## 7 ـ جدية الحوار وموضوعيته ومرونته

يلاحظ السيد «أن الحوار الفكري القائم على التفاهم حول طبيعة الأفكار، من خلال إبراز نقاط اللقاء ونقاط الخلاف، أو من خلال مواقع القوة ومواقع الضعف، لا يترك في أجواء المجاملة، أو تقديم التنازلات، أو مراعاة الحساسيات والتعقيدات النفسية والاجتماعية، بل قد يواجه أحدهما الآخر بالصدمة الرافضة، والنقد القاسي، لأن الموقف هو تغليب فكر على فكر، وتحريك انتماءٍ من موقعٍ إلى آخر، ما قد يجعل من ساحة الحوار أو الجدال ساحة صراع فكرية مريرة، من دون أن يفتقد كلٌ واحد منها المرونة في حركة الفكر، وفي انفتاح الأسلوب من خلال الجو والكلمة والبرهان، لأن الذات لا دور لها في هذا المجال، باعتبار أن الانتماء الفكري إلى أي فكرٍ أو دينٍ أو اتجاهٍ، لا يمثّل معنى في خصوصية الذات، بل هو شيء في قناعات العقل والوجدان التي قد تتغير بين وقتٍ وآخر تبعاً للمحيطات التي يملكها هذا المفكر أو ذاك، فقد يجد الإنسان في ابتعاده عن انتماء معين إلى انتماء آخر، ربحاً في الموقف، وقوة في المواقع، لأن القضية تابعة للنتائج الإيجابية أو السلبية في نهاية المطاف، ولا سيما إذا كانت المسألة مرتبطةً بالله من خلال الحق المنفتح

---

(16) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 91.

عليه، بحيث ينطلق المتحاوران أو المتجادلان ليكونا في موقفهما في موقع القيام لله، لا القيام للذات»[17].

ويرى السيد في إدارة الحوار، أنه «مسألة لقاء الفكر بالفكر، والدين بالدين، في نقاط الوفاق، وإدارة المسألة الحوارية في نقاط الخلاف، على أساس إيجاد الجو الإيجابي الذي يخفّف من ضغط الانفعالات القاسية والتوترات اللاهبة، ويوحي بمزيد من التلاقي والتعاون، أو بالانفتاح الروحي على الآخر على أساس الأرض المشتركة، أو الكلمة السواء. وهذا ما عالجه القرآن في حديثه مع أهل الكتاب». قال سبحانه وتعالى: **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾** (آل عمران: 64).

## 8 ـ موضوع الحوار

يقول السيد فضل الله، إنه ليست هناك محرَّمات ومقدسات في مواضيع الحوار، وينظر سماحته إلى أنّ كل شيء قابل للحوار، إذ يمكنك أن تحاور في الله، في صفاته، في وجوده، في توحيده... يمكنك أن تحاور في النبي، في نبوته، في طبيعته، في كل حياته... يمكنك أن تحاور في القرآن؛ هل هو كتاب منزل أو أنه ليس كتاباً منزلاً، ما طبيعته، ما هي حقيقته؟..».

وهو رأي حرّ وموقف جريء، ويصلح، لأن يكون أساساً صالحاً لكل حوار، وللحوار الإسلامي المسيحي بنوع خاص»[18].

وينطلق السيد في ذلك من «كون العقل هو الأساس في الإسلام، فبالعقل ندرك وجود الله، وبه نكتشف وحدانيته. وقد درج القرآن على أن يؤكِّد مسألة وجود الله وتوحيده من خلال المعادلات العقلية، ومن خلال

(17) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ص 92 ـ 93.

(18) م.ن، ص 170.

الاستقراء التجريبي الذي يتحوّل بالملاحظة والتأمل إلى معادلة عقلية. . . لأننا لا نؤمن بشيء اسمه الإيمان الأعمى؛ بأن تؤمن دون فهم. . الإيمان فعل أساس، والقناعة لا يمكن أن تكون إلا من خلال عمق الوعي، وعلى هذا الأساس ـ يضيف السيد فضل الله ـ انفتح الإسلام على المسيحية ليدعوها إلى الحوار»[19].

## 9 ـ مصداقية الحوار والمتحاورين

يرى السيد أنّه لا بدّ في المتحاورين «أن يملكوا روحية الحوار وثقافة الحوار ومصداقية الحوار وحركيته، لأن الأشخاص الذين لا يملكون المعرفة فيما يتحاورون فيه، سوف يتحول الحوار عندهم إلى حالة من السُباب والشتائم والكلمات السلبية، لذلك لا بدَّ للذين يراد لهم أن يتحاوروا، من أن يكون عندهم إرادة الحوار وإرادة الوصول إلى النّتائج، أما الذين يريدون أن يستهلكوا الحوار لإضاعة الوقت أو لتعقيد الأمور، من خلال إثارة بعض المفردات التي قد تربك الواقع كله، أو إثارة بعض المشاعر والأحاسيس السلبية، من أجل أن تبعث التوتر في المنطقة، فإن هؤلاء ليس من الطبيعي أن يكونوا هم أهل الحوار، لأنهم لا يعيشون إرادة الحوار وروحيته»[20].

## 10 ـ الحرية الفكرية

يرى السيد أن من مرتكزات الحوار وشروطه، الحرية الفكرية، فيقول: إذا كان الإسلام يؤكد الحوار من أجل الوصول إلى الحقيقة بطريقة علمية موضوعية، فإنه يركِّز على حماية حرية المحاور في طرح فكره المضاد بطريقته الخاصة، حتى لو خالفت العقيدة العامة للناس، وليس لأحد الحق في اعتراضه ومقابلته بعناصر الإثارة الانفعالية، كأن يتهم بالكفر والضلال والزندقة والمروق عن الدين، وما إلى ذلك من

---

(19) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 170 ـ 171.

(20) م.ن، ص 416 ـ 417.

الكلمات المثيرة التي تدفع الغوغاء للإساءة إلى المفكر. . . فالحوار يرتكز على الحرية الفكرية في الساحة الحوارية، لأن الإنسان الذي لا يملك حريته في طرح ما يريد من سؤال أو اعتراض أو نقاش، لا يستطيع مقاربة الحق ومعايشته. لذلك، فإن الإسلام يتقبل برحابة صدر أي سؤال، مهما اقترب من جادة الكفر، ولكنه يضع شرطاً أساسياً، وهو أن يكون المحاور مثقفاً بالفكرة التي يخوض الحوار حولها، ومنفتحاً على آفاق المعرفة التي يريد السؤال عنها. . . إن الإسلام يرفض الأساليب الجدلية التي تبتعد عن الحق، وتعتمد التلاعب بالحقائق، في محاولةٍ لإخفاء ضعف المجادل في ممارسة الموقف القويّ ضد الباطل[21].

## خامساً: إيجابيات الحوار الإسلامي المسيحي وثماره

يرى السيد أن من إيجابيات الحوار، توجّهه نحو المسيحيّين في لبنان وفي العالم كله، وهو يقول لهم: «تعالوا نتفق على الكلمة السواء في اللقاء على مواجهة الإلحاد وعلى مواجهة الاستكبار. ويقول: لقد كنت مسلماً عندما أطلقت موضوع الحوار الإسلامي ـ المسيحي الذي أطلقه القرآن، ولقد كنت أتحدث عن فكرة قرآنية، أريد من خلالها أن يفهم المسلمون قبل المسيحيين، أن حوار المسلمين مع أهل الكتاب ـ كحوارهم مع غيرهم ـ هو من صلب الفكر الإسلامي، ومن صلب التجربة الإسلامية[22].

ومن الثمار والإيجابيات التي يراها السيد:

### 1 ـ المناخ الحواري

يطرح السيد وضع لبنان، فيتصوّر «أن الخطوة الأولى للحوار في بلد عاش فيه الناس من المسيحيين والمسلمين حرباً مجنونة، وحقداً تاريخياً معقداً، وعلاقاتٍ تاريخيةً مهتزة، إيجاد المناخ الحواري النفسي الذي

---

(21) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ص 14 ـ 16.

(22) م.ن، ص 453.

يجعل كل فريق مستعداً لأن يسمع الآخر ويتقبل فكره كخطوة واقعية، من أجل العيش مع الآخر والتعاون معه»[23].

ويتصور السيد أن تجربته المتواضعة في الحوار «استطاعت أن تخلق مناخاً نفسياً وشعبياً، بحيث لاحظ، ولاحظ الكثيرون معه، أن الكلمات التي أدارها في أية مسألة من المسائل التي تتصل بهذا الواقع، كانت تثير اهتمامات متنوعة، وتحظى بالتعليقات والدراسات تأييداً أو رفضاً، كما لاحظ ذلك في الجو الإسلامي، ما يعني أن هناك أرضاً صالحةً لمثل هذه البذور، وأن هناك عطشاً فكرياً وروحياً لاختراق كل حواجز الحقد، وإلغاء الآخر، والابتعاد عن مواجهة القضايا الحقيقية فيما يختزنه المسلمون أو المسيحيون[24].

## 2 ـ اللقاءات مع المواقع المسيحية العليا

لقد جرت لقاءات مع مواقع مسيحية في المنطقة العربية وفي العالم، وبخاصة مع المراكز العليا في الفاتيكان، ويصنف السيد هذه اللقاءات والجلسات بأنها «حوارية منفتحة، لم نشعر فيها جميعاً بأيّ حاجز يحجز بيننا من الناحية النفسية أو الفكرية...». وكذلك يتحدث عن لقاءات كان الحوار فيها يعنف تارةً ويلين أخرى، ولكنه كان مليئاً بروحية التفاهم والاحترام المتبادل والجو الروحي المنفتح على كلّ القضايا المتفق عليها، والمختلف فيها، بشكل عفوي بسيط، حتى إنني لاحظت أن بعض البطاركة كان يتقبل الرأي الذي أثيره في مواجهة رأي مسيحي آخر، عندما كانت القضية تتصل بالمسألة المسيحية في مواجهة القضية الفلسطينية...».

ويتابع السيد فيقول: «إنني لاحظت في هذه التجربة المتواضعة المتحركة في أكثر من موقع، على مستوى الخطاب السياسي، وعلى مستوى الأحاديث الثقافية، وعلى مستوى الحوارات المتنوعة في لبنان،

(23) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ص454.

(24) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ومع شخصيات مسيحية قادمة من أوروبا وأميركا، أنها استطاعت أن تخلق مناخاً حوارياً واسعاً في لبنان، على الأقلّ لم يكن موجوداً. وعلى هذا الأساس، فإنّ تعاون كل الفاعليات الدينية والسياسية والثقافية في هذا المجال، يمكن أن يوسع هذا المناخ، ويساهم في تنفيس الاحتقان الموجود في لبنان، من خلال هذا الحوار بين الإسلام والمسيحية، لا بين الطائفة الإسلامية والطائفة المسيحية»[25].

## 3 ـ لقاء بين الإسلام والمسيحية في قواعد مشتركة

يرى السيد أن من نتائج الحوار، «خلق مناخ ثقافي روحي للتفاهم بين المسلمين والمسيحيين، في وعي ما هو الإسلام وما هي المسيحية، الذي قد يطل على القواعد المشتركة، سواء من خلال المصالح الدينية المشتركة في حركة الدين في مواجهة الإلحاد العقيدي الذي يتمثل بإنكار وجود الله، أو في مواجهة الإلحاد السياسي الذي يتمثل بسيطرة المستكبرين على المستضعفين في اقتصادهم وسياستهم وثقافتهم.

لذلك، فإن مسألة الحوار هي مسألة التفاعل الإنساني، فإذا انضم إليه العنوان الديني الذي يعمق الإنسانية التي تنفتح على الله، فإن معنى ذلك أن قيمة الحوار، هي في ما يحققه من حالة التفاعل الروحي والثقافي والسياسي في الدائرة الواسعة التي تشمل الإسلام والمسيحية، باعتبار أنهما دينان توحيديان يلتقيان عند إبراهيم(ع)، إبراهيم النبي الذي يؤمن به المسلمون ويؤمن به المسيحيون معاً، هذا على الصعيد العالمي.

وربما يؤدي إلى تعاونٍ عملي واقعي في مواجهة عمليات الاستكبار العالمي التي تمارس الضغط على الشعوب المستضعفة، سواء كانت مسلمةً أو مسيحيةً أو وثنيةً، باعتبار أن عنوان المسيحية في عيسى،

---

(25) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 455 ـ 456.

وعنوان الإسلام في محمد، يمثل عنوان واقع المستضعفين الذي جاء من أجل إسقاط واقع الاستكبار»[26].

## 4 ـ ابتعاد عن الكلمات السلبية الحاقدة

يرى السيد، أن من ثمار الحوار بين أبناء الديانات وأتباعها، أنه قد «ابتعدت كثير من الكلمات السلبية الحاقدة العنيفة، وحلّت محلها كلمات إيجابية حميمة، وأعتقد أن هذه النتيجة هي نتيجة واقعية جيدة، وعلينا أن لا نكتفي بهذا النتاج الوفاقي أو الوحدوي، بل لا بدّ لنا من أن نتابعه، والطريق طويل، لأن مسألة الحوار المسيحي الإسلامي، تماماً كما هي مسألة الحوار الإسلامي ـ الإسلامي، من بين الممنوعات التي ركّزها الاستكبار العالمي في خطط أجهزته الثقافية والاستخباراتية، ونعتبر أن معركتنا في الحوار المسيحي ـ الإسلامي، أو في الحوار الإسلامي ـ الإسلامي، أو في الحوار الوطني أو القومي، تتصل بمعركتنا ضد هذا الاستكبار العالمي»[27].

ويقول السيد إنه على الصعيد اللبناني، «من الطبيعي أن يقودنا الحوار إلى لبنان منفتح على المجتمعين معاً، من خلال انفتاحه على الدينين معاً، لتكون مسألة المسيحية والإسلام هي مسألة فكرين وخطين ومنهجين، يلتقيان في ما هي المسألة الأخلاقية والاجتماعية، ويختلفان في ما هي المسألة اللاهوتية، بما يفسح في المجال للخلاف لينطلق من خلال الحوار العلمي إلى نتيجة علمية حاسمة، ولينطلق الحوار في المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية إلى أن يدفع اللبنانيين إلى العودة إلى قيمهم الروحية المشتركة في الدينين، ليشعروا بأن من الممكن أن يكون هناك لبنان واحد يلتقي فيه المجتمع المسيحي والإسلاميّ على الكلمة السواء الّتي توحي بالاتفاق في القضايا المشتركة، وبالحوار في القضايا المختلفة»[28].

---

(26) م.ن، ص 457.

(27) آية الله السيّد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 458.

(28) م.ن، ص 457.

# سادساً: معوقات الحوار الإسلامي ـ المسيحي

## 1 ـ التجميد الفكري

يقول السيد: «إن الإسلام دين دعوة، وإن المسيحية دين تبشير. ليس من الخطأ أن أقنعك بالأساليب الحضارية، أو أن تحاول إقناعي في هذه المسألة. لكن القضية، أن أتجمَّد على فكري، أو تتجمد أنت على فكرك، هذه من المسائل التي تعني أنك تحجَّرت وأنني تحجَّرت، ونحن نعتقد أن أفكارنا لم تولد معنا، بل هي أمور ورثناها من أهلنا، إن كانت الوراثة هي التي جعلتنا نلتزمها، أو هي أشياء اخترناها من خلال تفكيرنا. وإذا كنت تختار شيئاً، فبإمكانك أن تختار شيئاً آخر»[29].

## 2 ـ الخوف من الحوار ومن الآخر

يشير السيد إلى خوف المحاورين من مسلمين ومسيحيين من الحوار، فيقول: «لعل لبنان يعيش حساسيةً خاصةً مغرقةً في عمق التخلّف، عندما ينتج ثقافة الخوف من الحوار، وهذا ما جمَّد الواقع اللبناني، لأن هذه المسألة لم تقتصر على الجانب الديني في خوف المسلمين من المسيحيين لينصّروهم ـ إذا صحَّ التعبير ـ أو خوف المسيحيين من المسلمين ليؤسلموهم، بل إن هذا امتد حتى إلى المفردات الجزئية الصغيرة في المسألة السياسية والاجتماعية، فأصبحنا نحدّق ببعضنا بعضاً، دون أن يتقدَّم أحدنا خطوةً باتجاه الآخر، خوفاً من فكرة الاستلاب»[30].

ويرى السيد «أن الذي يخاف من الآخر جبان، لأنه يخاف أن تسقط حجته أمام حجة الآخر، وبعضنا يخاف أن يتغير»[31].

(29) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار بلا شروط، مقابلة مع السيد ضمن برنامج كلام الناس، ص 2.

(30) م.ن، ص 13.

(31) م.ن، ص 14.

### 3 ـ الطائفية

يتحدث السيد عن الطائفية، فيعتبرها «عشائريةً وليست ديناً.. المسلمون عندما يكونون طائفيين، فهم ليسوا بمسلمين بمعنى الفكر والقيمة، والمسيحيون كذلك، القضية هي أننا أصحبنا تجمعاً بشرياً يريد أن يعيش في دائرته العشائرية، هناك عشيرة الإسلام وعشيرة المسيحية»[32].

ويربط السيد بين التجمد والتحجر والطائفية، فيقول: «إن الجمود هنا وهناك انطلق من الذهنية الطائفية المتحجرة التي تنظر إلى الناس كما لو أنهم مومياء جامدة تحدِّق فيها دون أن تجد فيها نبضةً من حياة»[33].

ويرى السيد «أن الوضع السياسي الطائفي في لبنان، استطاع أن يصادر كلَّ إنسانية الفكر الإنساني فيه، لذلك نلاحظ أنه من الصعب جداً أن يُطلق في لبنان فكر عام، حتى إنه عندما تكون ماركسياً أو قومياً، فإنك لا تلبث إلا أن تدخل مسيحيتك في الماركسية، وإسلامك في الماركسية، أو تدخل قوميتك في الإسلام أو في المسيحية. نحن نعيش في لبنان في زنازين طائفية، لا نملك أن ننظر إلى إنسان يفكر بطريقة حرة على أنه ينطلق من حرية فكره. إنك عندما تسمع فكرةً مشرقةً من إنسان لبناني، فإنك تبدأ ـ إذا كنت من الفريق الآخر ـ بالتفكير في نقاط الظلام الموجودة في داخله؛ ماذا يقصد؟ ما هدفه؟ لأننا لا نملك الثقة، لأننا حكمنا على أنفسنا أن نكون منفصلين دائماً، وأن تكون خصوصياتنا الانتمائية الدينية، والتي قد لا تكون ديناً، تتحرك لترسم الفواصل في السياسة وفي الاجتماع وفي الثقافة وما إلى ذلك، وهذه سائدة بين المسلمين والمسيحيين»[34].

---

(32) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار بلا شروط، مقابلة مع السيد محمد حسين فضل الله ضمن برنامج كلام الناس، مصدر سابق، ص 15.

(33) م.ن، ص 3.

(34) م.ن، ص 14 ـ 15.

## 4 ـ التعددية الثقافية: من حيث النظرة السلبية إليها

يقول السيد حول التعددية الثقافية: «إن بعض الناس يتحدثون عن تعددية في الهوية الثقافية، ونحن نعتبر أن أكثرية المسلمين والمسيحيين في لبنان، أصبحت هويتهم الثقافية غربية، وأن الإسلام والمسيحية يمثل أيٌّ منهما بالنسبة إليهم مجرد طقوس ومجرد عادات، ولا قيمةً في المعنى الروحي للقيمة، أو في المعنى الأخلاقي لها... لذلك، ليس هناك في الواقع تعددية ثقافية بالمعنى العميق لهذه الكلمة في لبنان، هناك طقوس متعددة، أما عندما تريد أن تتحدث عن القيمة الروحية والقيمة الأخلاقية، وتتحدث عن القيمة الدينية، فإنك لا تجد هناك فرقاً بين المسلمين والمسيحيين، الفرق هو في بعض نقاط اللاهوت»[35].

ولذلك يطالب السيد بضرورة أن «ندقِّق في المصطلحات، قد ننطلق في التعددية الثقافية من اختلاف الدينين ـ الإسلام والمسيحية ـ في خصوصياتهما التي يختلفان فيها، سواء في اللاهوت أو في الشريعة أو في بعض خطوط القيم، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هو أن هذه التعددية الثقافية، هل هي تعددية تؤكِّد الانفصال، بحيث لا تلتقي في قاعدة ثقافية واسعة تتوحد في أكثر من موقع لتتميز في مواقع محدودة؟

عندما تنطلق التعددية من موقع وحدة تتنوَّع، فإنها لا تفصلك عن الآخر، ولا تجعل لقاءك به مجرد لقاء تقف فيه أمامه وجهاً لوجه، لتحدق فيه ويحدق فيك دون أن تتقدم خطوةً إليه أو يتقدم خطوةً إليك. مسألتنا في لبنان أنّنا تحوَّلنا إلى مجرد مجموعتين بشريتين تلتقيان في أرضٍ واحدةٍ، ولا تلتقيان في قيمةٍ واحدةٍ أو في خطٍّ فكريٍّ واحد»[36].

والسيد أمام هذا يقول: «نحن لا نؤمن بالتعددية الثقافية التي تميّزنا

---

(35) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار بلا شروط، مصدر سابق، ص 16.

(36) م.ن، ص 17.

عن بعضنا البعض، إلى مستوى الانفصال، نحن نمثل تعددية ثقافية تلتقي في قاعدة، وتنفصل في أكثر من قاعدة»[37].

## 5 ـ التاريخ العبء في الذاكرة

في إطلالةٍ للسيد على التاريخ، يرى أن «هناك فترةً طويلةً من الزمن عاش فيها الإسلام والمسيحية، والمسلمون والمسيحيون، في حالة تباعد وتنافر وانحراف عن مواطن اللقاء، ولا يزال الإنسان يختزن كل تلك الذاكرة التاريخية المعبَّأة بالكثير من الحساسيات والسلبيات والأوضاع التي تجعل كلاً منهم، في شعوره، ضدَّ الآخر، لذلك كانت المسألة هي أننا بحاجة إلى مناخ نستعيد فيه الأجواء الرسالية في الإسلام والمسيحية، ليشعر المسيحيون والمسلمون بأنه من الممكن لهم أن ينفتحوا على دربٍ مشتركٍ مع كلِّ الخصوصيات التي تميِّز أحدهما عن الآخر»[38].

وهناك من يربط المسيحية بالحروب الصليبية والغرب، وفي هذا المجال يقول السيد: «الحروب الصليبية تماماً كالحروب الغربية اليوم، فليست المسألة مسألة المسيحية والإسلام، ولكن المسألة مسألة السيطرة باسم المسيحية على البلاد الإسلامية، ونحن نعتقد أن المسيحية اليوم تملك ذهنيةً منفتحةً على الواقع الإسلامي، ولا سيما من خلال بعض الدعوات التي تنطلق للحوار مع المسلمين»[39].

ويعرِّج السيد في حديثه عن اليهودية بمعناها السياسي الصهيوني، أو بمعناها الديني المعاصر، فيرى أنها تمثل حالةً عدوانيةً ضد الشعوب، بينما النصرانية لا تمثل ذلك، اليهود يحملون حالةً عنصريةً،

---

(37) السيد محمد حسين فضل الله، الحوار بلا شروط، مصدر سابق، ص17.

(38) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 457 ـ 458.

(39) السيد محمد حسين فضل الله، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والجهاد، بينات، دار الملاك، 1420هـ/ 1999م، ص 149.

فهم يحتقرون العالم، ولا يحترمون المسيحية ولا الإسلام»[40].

## سابعاً: كيف ننهي الحوار؟

يحدثنا السيد عن الحوار وإنهائه، كما يصوِّره لنا القرآن الكريم، وما يتجسد من خلال ممارسات النبي محمد(ص) في نهاية الحوار، حيث يقول: «لاحظنا أنه بعيداً عن حالة التشنج والتوتر العصبي الذي يتحكم بالإنسان الذي يدعو فلا يستجيب إليه أحد، ويحاور، فيطرح أكثر من صيغة للحوار، فلا يتجاوب معه أطراف الحوار، بالرغم مما يُقدِّم لهم من حجج وبراهين... ثم يبتعدون عنه بدون مبررات.. ويظل التحدي صارخاً في أقوالهم وأفعالهم»[41].

ويرى السيد أنه من واجب المحاورين «أن لا يقطعوا الطريق على الآخرين الذين يريدون أن يرجعوا، أو الذين يؤمل لهم الرجوع... فلا يستسلموا للتشنجات النفسية، والتوترات العصبية، يطلقون فيها التهم بلا حساب، والألفاظ بلا قاعدة.. بل أن يحاولوا أن يحسموا الموقف معهم بتجميد الحوار أوّلاً.. وبإيقاف الحديث على قاعدة المسؤولية، ليرتكز على أساس متين، وليصلح لبداية حوارٍ جديد في المستقبل»[42].

ويطالب السيد الدعاة، ويؤكد في مهمتهم، «أن يشدوا الناس إليهم بالأسلوب الحكيم الذي يجسد القوة بدون قسوة، ويوحي باللين من غير ضعف.. ليظلوا الملجأ الذي يلجأ إليه التائهون في دياجير الضلال، والمعاندون الذين يريدون أن يبدؤوا خطواتهم في طريق الرجوع إلى الحق، فلعل الدعاة ينجحون في المواقف الجديدة، فيما لم ينجحوا به في المواقف القديمة»[43].

---

(40) السيد محمد حسين فضل الله، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والجهاد، مصدر سابق، ص149.

(41) آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، ط6، 1421هـ/2001م، ص 219.

(42) م.ن، ص 223.

(43) م.ن، ص 224.

## ثامناً: هواجس أهل الكتاب، والمسيحية تحديداً

يعرّف السيد أهل الكتاب بقوله: «المراد بأهل الكتاب، وحسب الظاهر من القرآن، ليس الذين يلتزمون الكتاب التزاماً عملياً دينياً أو عقيدياً، وبحقائق الكتاب كلها، إنما هم الذين ينتمون إلى التوراة والإنجيل اللذين يعتبران عنواناً في التدين، فالمراد بهم الذين يقولون بالكتاب، وإلا فإن القرآن يتكلم عن الذين يقولون إن المسيح ابن الله، وإنّ عزير ابن الله، وإن الله ثالث ثلاثة، وما إلى ذلك»[44].

ما هي هواجس أهل الكتاب، وبخاصة المسيحيين؟

### 1 ـ الدولة الإسلامية

يقول السيد: «الإسلام عندنا يقيم دولته، ونحن نتكلم بالإسلام الدولة، ولا نتكلم بالإسلام المجتمع الخاص. عندما يقيم الإسلام دولته، ويكون للمسلمين الأكثرية فيها بالطبع، فإن الإسلام يواجه أقليةً لا تدين بدين الإسلام، فيعمل بالدرجة الأولى على إعطاء حرياتها في أجوائها الدينية الخاصة، في حرية العبادة، وفي حرية العادات التي يعتادونها في داخلهم، وفي الوقت نفسه، فإن الإسلام لا يفرض عليهم معاركه، ليطلب منهم أن يدخلوا الحرب معه ضد مسيحيّين آخرين، أو ضد أناس لا يجدون مبرراً في الدخول في حربٍ معهم، على أساس أنها حرب الإسلام، وهم لا يؤمنون بالإسلام، ولا يجدون ضرورةً للدّفاع عنه، أو لصد هجوم الذين يهجمون عليه، ولذلك فإن الإسلام احترم الإنسان المسيحي والمقاتل المسيحي، فلم يفرض عليه حربه، وقال له إن الإسلام يحميه عندما يهجم عليه أحد، أو يعتدي عليه في ماله أو نفسه أو عرضه أو أهله أو ما إلى ذلك، وفي الوقت نفسه، فالإسلام يعفيه من الضرائب الشرعية المترتبة على المسلمين، كالخمس والزكاة وما إلى ذلك»[45].

---

(44) السيد محمد حسين فضل الله، الندوة، ج1، سلسلة ندوات الحوار الإسلامي الأسبوعية بدمشق، بيروت، دار الملاك، ط5، 1998م، ص 253.

(45) السيد محمد حسين فضل الله، حديث مطوّل حول الحوار الإسلامي ـ المسيحي، العهد، العدد 389، 14 جمادى الثانية 1412هـ/ 2 كانون الأول 1991م.

ويرى السيد أن «في المجتمع الإسلامي ـ المسيحي، المفروض أن المسلمين والمسيحيين عندما يعيشون في بلد واحد، يخضع لتعاقد الطرفين على أن يحترم كل فريق الفريق الآخر في نفسه وأهله وماله وعرضه وأمنه، فإن هذا يصبح حالةً من حالات المعاهدة بين المجتمع المسلم والمجتمع المسيحي، فلا يجوز لأي منهما أن يعتدي على الآخر، إلا إذا نقض الآخر المعاهدة».

ويتابع أنّه «ليست هناك عقدة اسمها عقدة الخوف، لأن البحر الإسلامي الذي يتحدثون عنه في المنطقة، لو كان يريد أن يغرق المسيحية، لأغرقها منذ زمن طويل، تماماً كما أغرق البحر المسيحي في الأندلس الجزيرة الإسلامية هناك، بحيث لم يبق للمسلمين أي وجود.

إننا نقول للمسيحيين: أدرسوا التاريخ، فإن التاريخ الذي حمى المسيحية واليهودية في داخل الدولة الإسلامية، هو دليل على أن من الممكن للمستقبل الإسلامي أن يحميها بشكل أكبر، من دون أية عقدة ومن دون أي خوف.

نحن نعتقد أن إثارة مسألة الخوف ليست إثارة مسألة تعيش في حقيقة الواقع المسيحي، ولكنها إثارة شعار سياسي يراد للمسيحيين الطيبين أن يختزنوه، من أجل الوصول إلى بعض الأوضاع السياسية السلبية للعقدة التي يثيرها المتآمرون على المنطقة كلها»[46].

## 2 ـ أهل الذمة

يقول السيد: «إن الأديان التي يمكن أن تعيش داخل النظام الإسلامي، هي الأديان التي يسمى أتباعها أهل الكتاب (وهم اليهود والنصارى ويلحق بهم المجوس، لقول النبي(ص): «**سنّوا بهم سنة أهل الكتاب**»، وقد سمي ذلك بنظام الذمة، الذي يفسّره البعض بغير ما يهدف

(46) السيد محمد حسين فضل الله، حديث مطول حول الحوار الإسلامي ـ المسيحي، العهد، مصدر سابق.

إليه.. وهو في الحقيقة يعني أن أتباع الأديان الأخرى، هم في رعاية الدولة الإسلامية كمواطنين للدولة»[47].

ويرى السيد أن «هناك نظام المعاهدة الذي يمكن أن يعبَّر عنه بالعهد الاجتماعي، بمعنى أن الدولة الإسلامية تتعامل مع أتباع الأديان الأخرى على أساس عهد بينها وبينهم، ضمن شروطٍ لا تتنافى مع النظام العام، وبذلك يمكن أن يكون هؤلاء مواطنين ينخرطون في الجيش والوظائف ومجلس الشورى، ما عدا القيادة العليا، لأن الدولة الإسلامية والقيادة العليا، لا بد من أن تكون إسلامية»[48].

ويتابع السيد حديثه حول أهل الذمة بقوله، إنَّ الدولة الإسلامية التي يختزن المسلمون مضمونها الفقهي في وعيهم الديني، كما ينطلق الحركيون الإسلاميون للسعي لإقامتها في الواقع العملي، إن هذه الدولة المشروع، لا يرتاح إليها المسيحيون، لأنها لا تمنحهم المساواة في الحقوق والواجبات، فهم مواطنون من الدرجة الثانية، لأنهم لا يشاركون في صنع القرار، ولا يساهمون في عملية التشريع، ولا يشعرون ـ من الناحية القانونية ـ بالوضع الطبيعي لوجودهم، على أساس أنهم في ذمة المسلمين وعهدهم، لا على أساس أنهم يمثلون إنسانية مستقلة، وهذا لا يرتضونه لأنفسهم كأحرار يحبون العيش في دولة حرة لا تفرق بين المواطنين.

ولكن المسألة ليست بهذه الصورة القاتمة، فالدولة الإسلامية لا تفرق بين مواطنيها في مواطنيتهم، إلا بالمدى الذي يلتزمون به بالخط العام للدولة في الفكر الذي يرتكز عليه أساسها، لأنه لا معنى للمساواة العامة بعيداً عن ذلك، ولهذا فإن الذين لا يلتزمون بالفكر العام، لا دور لهم في القرارات المصيرية القائمة على هذا الفكر، على مستوى العلاقات والتشريعات التي لا بدَّ من أن تنطلق من القناعات بالأساس الذي ترتكز

---

(47) السيد محمد حسين فضل الله، في الفكر السياسي والحركة الإسلامية، اتجاهات وأعلام، فكرية في شؤون المرجعية والحركة الإسلامية، بيروت، دار الملاك، لا.ت، ص 95.

(48) م.ن، ص 95.

عليه الدولة، ولكنهم يعيشون مواطنيتهم مع الآخرين في الحقوق والواجبات، بحيث يشاركون في القرارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فيما عدا الجوانب العسكرية التي قد تصطدم بقناعات هؤلاء، لأنها قد تدخل في حرب مع الذين يرتبطون معهم في دينهم، وبذلك تتحول القضية إلى واقعية إنسانية بدلاً من أن تكون ضد ذلك، ومع ذلك، فإنّها لا تمنعهم من المبادرة للاشتراك فيها، مع الضوابط الأمنية العامة لحركة الحرب وأمن المحاربين.

أما مسألة الذمة والحماية، فإنها تمثل انفتاح الدولة على مسؤوليتها في الحفاظ على إنسانيتهم من كل عدوان، وعلى تنظيم علاقاتهم بالناس الآخرين الذين يلتقون معهم في المواطنية، ولكنهم يختلفون عنهم في القاعدة الفكرية الدينية في دلالاتها وأوضاعها العامة.

فلا تريد لهم الدولة الإسلامية أن يتعقّدوا في داخلها مما قد يحدث لهم من الناس الذي يختلفون معهم في الدين، تماماً كما هي مسؤولية الدولة عن كل مواطن في داخلها، ليكون في حمايتها ورعايتها وذمتها وعهدها، باعتبار أن المضمون الإسلامي للدولة هو ميثاق بينها وبين رعيتها في أن ينسجموا مع نظامها، في مقابل كفالتها لهم تدبير أمورهم وحمايتهم من كل عدوان داخلي أو خارجي عليهم، من دون أن ينتقص ذلك من إنسانيتهم[49].

## 3 ـ الجزية

يعرّفنا السيد بالجزية، فيقول إن الجزية «لم ترد في القرآن إلاّ في آية واحدة هي قوله تعالى: **﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾** (التوبة: 29). والمقصود بها الضريبة التي يؤدونها في مقابل حماية الدولة لأموالهم وأنفسهم وأعراضهم

(49) السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي ـ المسيحي، مصدر سابق، ص105 ـ 106.

ودينهم، من دون أن يتكلفوا حرباً أو يدفعوا لها زكاة، الأمر الذي يجعل لهم امتيازاً ضرائبياً وحقاً خاصاً على بقية المواطنين من المسلمين، لا انتقاصاً منهم ومن إنسانيتهم. أما مسألة الصغار، فإنها تعبير عن الخضوع للسلطة العامة بعد التمرد عليها؛ إنه كناية عن الاستسلام للقوة، تماماً كما هم المسلمون الذين يتمردون على الدولة، فيُفرض عليهم الخضوع لها في تنفيذ القانون ودفع الزكاة وأمثال ذلك.

وإذا كان البعض يتحدث عن رفض هذا الامتياز الذي يوحي بالانتقاص من مواطنيتهم، فإنّ الإسلام لا يمنعهم من الالتزام الطوعي بدفع الضرائب الإسلامية، والانسجام مع خط الجهاد في دائرة الأمن العام للدولة. وبذلك، فإن الضريبة الجديدة لا يكون لها موضوع في هذه الحال، لأنهم يدفعون أكثر منها فيما يدفعونه، ويلتزمون بالقوانين كلّها فيما يلتزمونه.

وربما تحفّظ بعض المفسّرين في تفسير هذه الآية، على أساس عدم شمولها لأهل الكتاب جميعاً، لأن الصفات المذكورة في الآية لا تنطبق عليهم جميعاً، وهي عدم الإيمان بالله واليوم الآخر، وعدم تحريم حرام الله ورسوله، وعدم التزامهم بالدّين الحقّ، فقد لاحظ أنّ الكثيرين من أهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويحرّمون الحرام الوارد في شرائعهم مما جاء تحريمه من الله ورسوله، إذا كان المراد من الرسول رسولهم الذي يلتزمون رسالته، فقد يكون المراد بها طائفة معينة منهم، من الذين أوتوا الكتاب، فانتسبوا إليه اسماً، ولكنهم لم يلتزموا به إيماناً وشريعة ومنهجاً للحياة، ولا يشمل ـ من خلال وجهة النظر هذه ـ الذين يلتزمون الإيمان والشريعة الواردة عليهم، وهكذا يمنح الإسلام المنتسبين إلى أهل الكتاب هذا الامتياز، حتى لو لم يلتزموا به عملياً. وقد ثار الجدل حول هذه الآية كثيراً من وجهة نظر أخرى، ولكن ذلك لا يبدّل من القضية شيئاً[50].

---

(50) السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي ـ المسيحي، مصدر سابق، ص106 ـ 107.

## تاسعاً: في حوار الأديان

### 1 ـ لقاء الإسلام والمسيحية

يقول السيد: «نحن نلتقي مع المسيحية في الإيمان بالله الواحد، وفي اعتبار السيد المسيح يمثل روح الله وكلمته، وقد بلّغ رسالة الله إلى العالم، وهي رسالة محبة وأمن وسلام... ونحن نلتقي مع المسيحية على تقديس واحترام أمه العذراء مريم، التي مثلت نموذج العفة والطهارة في أرفع الصور وأسماها، ونعتقد أن السيد المسيح جاء بالسلام إلى العالم كله، وكل الأديان تدعو إلى السلام، ولكن من خلال احترام الإنسان للإنسان، ومن خلال العدل الذي هو الأساس في كل رسالات السماء، ونريد للمنتمين إلى هذه الرسالات أن يعملوا بصدق، ليعم السلام العالم، وأن ينشطوا في مواجهة الذين يصنعون الدمار للبشرية على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي»[51].

ويرى السيد ضرورة أن يكون هناك لقاء بين المسيحية والإسلام فيما يجمعهما من قيم روحية وأخلاقية، حيث يقول: «يمكننا أن ننطلق إلى القيم الروحية والأخلاقية في المسيحية والإسلام، لندرسها في طبيعتها المفهومية، وفي حدودها العملية، وفي إيحاءاتها الاجتماعية، لنقف على نظام أخلاقي مستمد من الدينين معاً فيما جاء به القرآن والإنجيل، الأمر الذي يجعلنا نشترك في التعليم الديني والأخلاقي، في نطاق برنامج موحّد فيما نتّفق عليه في الرأي والاجتهاد والمفاهيم الروحية والأخلاقية المشتركة، أما فيما نختلف فيه في الحدود الواقعية، وفي الإيحاءات الروحية، فيمكن أن نتابع الحوار فيه، والاجتهاد في وعي النص كوسيلة مثلى في الوعي العميق للمضمون، انطلاقاً من الفكرة الاجتهادية التي ألمحنا إليها، وهي أنّ بإمكان العالم المسلم أن يستنطق نص الإنجيل في

---

(51) السيد محمد حسين فضل الله، فضل الله مستقبلاً رؤساء كنائس وأبرشيات وقساوسة أميركيين، مكتب سماحة المرجع آية الله العظمى، المكتب الإعلامي، 28 ربيع الأول 1428هـ/16 نيسان 2007م.

حركة اجتهاد، كما يمكن للعالم المسيحي أن يستنطق نص القرآن بالطريقة نفسها، إذا كانا يملكان الثقافة المشتركة قراءةً أو دراسة.

ويتصور السيد أنَّ الدخول في التفاصيل الدقيقة في القضايا الأخلاقية، قد يمنحنا الفرصة في موقع القمة والقاعدة، للوصول إلى قناعة وجدانية بالواقعية الرسالية في السلوك الإسلامي والمسيحي»[52].

وفي الإطلالة على المسألة السياسية وقيمها، يقول السيد: «يمكن الإطلالة على المسألة السياسية في القيم المشتركة في الرسالتين، في قضية الظلم والعدل، والحريَّة والعبوديَّة، والاستكبار والاستضعاف، في ساحة الصراع المتنوع في العالم كله، لنخطط لحركة عالمية مسيحية وإسلامية لمواجهة الاستكبار السياسي والاقتصادي والأمني والثقافي الذي يضغط بقوّته الكبرى على إنسانية المستضعفين، في عملية إضعاف هنا، وإسقاط هناك، وإلغاء هنالك، على صعيد الواقع الذي يعيشه المستضعفون في كل شؤون حياتهم، من الفقر والجهل والتخلف والضياع، مما يعمل المستكبرون على تطويره وتنميته، حتى لا يستطيع هؤلاء أن يقفوا على أقدامهم بقوة وصلابة وثبات.

إننا نعتقد أن هذا التكامل في المسألة السياسية، في قضايا الاستكبار والاستضعاف، يمثل الخطة الواقعية لإحساس المؤمن، مسيحياً أو إسلامياً، بأن دينه لا يحدِّثه عن الجنة في الآخرة، بل يوجهه إلى أن يصنع النموذج الواقعي للجنة في الأرض، ولو كان ذلك بشكل مصغَّر، وأن القيم الروحية والأخلاقية ليست مجرَّد عناوين سحرية في عالم الفكر والمثال، بل عناوين واقعية تدفع الإنسان إلى الدفاع عن الضعفاء والمحرومين والمشردين والمظلومين، وإلى الاستشهاد في سبيلهم، بالمستوى الذي يجعل ذلك شهادةً في سبيل الله»[53].

---

(52) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 95.

(53) م.ن، ص 96.

## 2 ـ الحوار مع اليهود

يؤكد السيد حول الحوار مع اليهود: «أن المسلمين لا ينطلقون من ذهنية العداوة في مسألة الاختلاف مع اليهود، لأن الإسلام يعترف باليهودية، ويحترم اليهود كأهل كتاب، والمسلمون يتطلعون إلى حوار معهم على مستوى العالم، ولكن المسألة الإسرائيلية تختلف، فهي مسألة سياسية تتمثل في السيطرة على أرض الآخرين، وهي أقرب إلى مسألة السطو المسلّح، وطرد شعب من أرضه، من خلال حجج واهية لا تقرها الحضارات، ولا تقبل بها الإنسانية. المسألة بيننا وبين اليهود في فلسطين، هي مسألة ثقافية حضارية سياسية، يحاول الإسرائيليون تغليفها بإطار ديني، فيما هي أوضح قضية لجهة الظلم اللاحق بالفلسطينيين، والذي تشجع عليه الإدارات الأميركية بدلاً من العمل لرفعه، أو لإيجاد حل عادل لهذه القضية التي شغلت بال العالم على مدى عقود سابقة، وستظل تشغل باله على مدى عقود لاحقة، وتنتج المزيد من العنف ما لم يتم الوصول إلى حلٍ عادل لها»[54].

ويضيف أن «لا مشكلة عندنا مع اليهود من خلال يهوديتهم، نحن عندنا مشكلة مع إسرائيل، ونحن نقول إن إسرائيل قامت كدولة على حساب شعب كان موجوداً في كل فلسطين. لا مشكلة عندنا مع اليهود الذين كانوا في فلسطين، لأننا لم تكن لنا مشكلة مع اليهود الذين كانوا في العراق، أو في سوريا، أو في لبنان، وإنما المشكلة هي أن إسرائيل تريد أن تجمع يهود العالم في فلسطين بحجة الحق التاريخيّ، وأن تطرد أهل الأرض الفلسطينيّين من أرضهم.

نحن نقول: فليعمل على أن يرجع الفلسطينيون إلى فلسطين، ويتحاور مع اليهود الموجودين في فلسطين، في طبيعة الحكم الذي يتحركون فيه، أنا أقترح عليكم أن تدعوا باسم المسيحية، وباسم السيد

---

(54) السيد محمد حسين فضل الله، فضل الله مستقبلاً رؤساء كنائس وأبرشيات وقساوسة أميركيين، مكتب سماحة المرجع آية الله العظمى، المكتب الإعلامي، 28 ربيع الأول 1428هـ/ 16 نيسان 2007م

المسيح، أن يرجع الفلسطينيون إلى فلسطين، مع العلم أن الفلسطينيين ليسوا كلهم مسلمين، بل هناك مسيحيون أيضاً.

لو كان السيد المسيح موجوداً الآن، لما وافق على دولة إسرائيل، وإنني أحب أن أؤكد لكم من جديد، أننا مستعدون للحوار مع اليهود بصفتهم اليهودية فيما هي مفاهيم التوراة، وفيما هي مفاهيم اليهودية التوحيدية، كما ندخل في حوار مع المسيحيين»[55].

## عاشراً: التعايش الإسلامي المسيحي

يقول السيد حول مسألة التعايش بين المسلمين وأبناء الديانات الأخرى، إن مسألة التعايش الإسلامي المسيحي تعني أن يحتفظ المسلم بخصوصيته الإسلامية، كما يحتفظ المسيحي بخصوصيته المسيحية، ولكنهما يلتقيان على الأرض المشتركة، وعلى الكلمة السواء التي هي تعبير قرآني حيّ.

إنني أعتبر أن التجربة الإسلامية في مسألة التعايش، من أغنى التجارب الإنسانية الناجحة، فقد حكم الإسلام هذه المنطقة ومناطق كثيرة في العالم، في الوقت الذي كان يوجد فيها مسيحيون ويهود. وقد لاحظنا أن المسيحيين واليهود عاشوا مع الإسلام حياةً طبيعيةً يملكون فيها حرية انتمائهم، بحيث لم يتحرّك الإسلام في عملية إلغاء لهذا الدين أو لذاك، ولم يتحرك في عملية ضغط مباشر على المسيحيين في أن يتركوا دينهم، أو على اليهود أن يتركوا دينهم، ما يعني أن مسألة التعايش ليست من المسائل التي تخضع لجدل فكري نظري نبحث عن قواعده وشروطه وما إلى ذلك، فالإسلام يعترف بأهل الكتاب كأتباع دينين يمثلان تاريخ الدين الإسلامي، وتمثل مقدَّساتهما مقدَّسات الإسلام على مستوى الرمز، من خلال الشخصيات المقدَّسة في الدينين، أو على مستوى الكتاب في الكتابين اللذين هما كتابان لهذين الدينين، ولذلك فإنني أتصور أن مسألة

---

(55) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 159 ـ 160.

التعايش المسيحي ـ الإسلامي في لبنان، هي من المسائل التي لا تمثل مشكلةً فيما هو المعنى الاجتماعي الإسلامي والمسيحي، وفيما هو المعنى المجتمعي في الاجتماع الإسلامي المسيحي[56].

## حادي عشر: الحوار حركة الحياة

يربط السيد الحوار بحركة الحياة، فيقول منطلقاً من القرآن الكريم وفهمه لآياته: «إن مسألة الحوار هي مسألة الحياة ومسألة حركة الحياة في كلِّ قضاياها وفي كل تفاصيلها، أما في عالم الجدل الفكري، فإن القرآن يثير الحوار مع أهل الكتاب في كثير من مفردات عقائدهم التي نعتبرها منحرفة، وإن هناك حديثاً في الحوار بين النبي(ص) وأهل الكتاب، وبين النبي والمشركين، في ردود الفعل التي كانوا يواجهون بها رسالة الإسلام، ما يعني أن مسألة الحوار من المسائل الأساسية في عمق التفكير الإسلامي، وفي عمق الحركية الإسلامية في القرآن. ثم لا بد من أن نلاحظ أن مسألة الحوار مع كلِّ الناس، هي المسألة التي تنطلق من احترام الإنسان لإنسانيّة الإنسان الآخر، فإن من الطبيعي لكل إنسان يحمل فكراً، أن تكون له وجهة نظر في مفاصل هذا الفكر وفي جذور هذا الفكر، ولا بدَّ لنا من أن نحترم مفردات فكره، لندعوه من خلال ذلك إلى احترام مفرداتنا الفكرية، من خلال أسلوب الحوار الذي علمنا القرآن إياه في قوله: **﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾** (النحل: 125)، **﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾** (العنكبوت: 46).

ثم ما معنى أن لا نتحاور مع الناس؟ معناه أن نقاطعهم، أن لا نتحدَّث معهم، وكيف يمكن أن ننفذ إلى عقول الناس وقلوبهم وحياتهم من دون الحوار معهم.

ولذلك، نحن في لبنان، عندما نعيش مع النصارى، ونختلف معهم في كثير من القضايا المتعلقة باللاهوت، أو المتعلقة ببعض جزئيات الشريعة، أو المتعلقة بالواقع السياسي أو الاجتماعي أو ما إلى ذلك، لا بدَّ لنا من أن

---

(56) السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر سابق، ص 73.

نتحاور معهم، باعتبار أنهم شركاء في الأرض التي نقف عليها ونعيش فيها، وباعتبار أنه لا بدَّ من الوصول إلى صيغة تمكن الجميع من التعايش على هذه الأرض المشتركة، من خلال القضايا التي ينتهي إليها الحوار، في ما يمكن أن نلتقي فيه على الكلمة السواء، كما عبّر القرآن الكريم[57].

## ثاني عشر: الدعوة إلى مؤسّساتٍ حوارية

يدعو السيد إلى «أن يكون لدى المسلمين مؤسسات حوارية في كلِّ موقعٍ من مواقعهم العامة التي يتحركون فيها من أجل الإسلام، أو من أجلِ القضايا الإنسانية العامة في الحياة، في كلِّ موقع من مواقع الكون، وهكذا، أن تكون هناك مؤسَّسات حوارية في الجانب المسيحي، لكي ينطلق الحوار من مشروع دراسي فكري عملي، يمكن أن يحقق الكثير، بعيداً عن الصراعات السياسية أو عن الصراعات الدينية التي تحدث بين وقت وآخر»[58].

## ثالث عشر: مقترح السيد لتدريس الإسلام والمسيحية في المعاهد الإسلامية والمسيحية

يقول السيد إنّه لا بدَّ من أن نثير مقترحاً، وهو «أن تدرَّس المسيحية واليهودية وغيرهما من الأديان في المعاهد الإسلامية العلمية، كما يدرّس الإسلام في المعاهد المسيحية، ليفهم المسلمون ما هي المسيحية من مواقعها الفكرية، ويفهم المسيحيون ما هو الإسلام من مواقعه الفكرية، لأن المسألة، أن الكثير من المسيحيين لا يفهمون الإسلام جيداً، وأنَّ الكثير من المسلمين لا يفهمون المسيحيّة جيّداً، لا يفهمونها من خلال واقعها، ولا يفهمونها من خلال ما طرحه القرآن حولها»[59].

(57) آية الله السيد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي ـ المسيحي، مصدر سابق، ص 410، 411.
(58) م.ن، ص 201، 202.
(59) م.ن، ص 202.

## الخاتمة

لا بدَّ لي في ختام طرحي للفكر الحواري للسيد، أن أبدي ما لاحظته وما يلاحظه القارئ لما كتب وحاضر، وهو أن مصطلح الحوار لم يغب عن فكره؛ إنه يعتبره وسيلةً علاجيةً لحل المشكلات، والتفاهم في أيِّ اختلاف، وتقريب الإنسان من أخيه الإنسان مهما اشتد الخلاف، لأن الهدف هو الوصول إلى الحقيقة، مع اعتقاد السيد أن أسلوبه في الحياة هو الحوار، حيث يعتبره قيمةً هامةً في المجتمع، ولذلك كان اهتمامه بموضوع الحوار بين الأديان، وتحديداً الحوار الإسلامي المسيحي، ولم ينس لبنان في ذلك، وكذلك الحوار الإسلامي الإسلامي، والحوار مع العلمانيين.

يرى السيد أن الحوار له أهميته في نسيج العلاقات الإنسانية، وله دوره في التواصل والانفتاح على الآخر. وهنا أسأل نفسي عن هذا الاهتمام من السيِّد، وما تميّز به في ذلك، فأجيب بأنَّ السّبب الأوّل يعود إلى هذه الشخصيّة الواضحة الهدف، أو الرسالة التي يريد تحقيقها في مجتمعه، وتميزه بسلامة المنطق، وقوة الحجة، وسلامة البصيرة، وبعد النظر، وعمق التفكير، وكونه من دعاة الحوار منذ زمن بعيد، والإيمان بالانفتاح على الآخرين، منطلقاً من أن الإسلام يفتح آفاق الإنسان المسلم على العالم كله، وعلى الأديان الأخرى، من خلال دعوة القرآن الكريم إلى التعامل ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. وهو يعتبر أنه إذا كان له الحق في أن يختلف مع الآخر، فللآخر الحق في الاختلاف معه، وهذا يرتبط بالسبب الثاني، وهو ما يراه في الثورة الاتصالية من قدرة على تقريب المسافات بين الشعوب.

وإشارة أخرى إلى فكر السيد، فهو إلى جانب العلوم الدينية التي حصل عليها، يتحرك ويتحدث بلغة العصر وذهنيته ووسائله، ويبدو قارئاً جيّداً، وباحثاً عن كل ما يغني تجربته في فهم العصر، مع الرغبة في المحافظة على لغة العصر السابق، والحرص على عدم فقدانها، فهو يقول إنه لم يمرّ في فترة جمود ذهنية بسبب سيطرة جو البيئة الدينية عليه.

هذا المنهل العذب بفكره، يفرض علينا وجوب دراسته بشكل أوسع، بحيث تظهر إنجازاته الحقة بشكل أوسع أيضاً.

# المراجع


1 ـ آية الله السيّد محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، بيروت، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م.

2 ـ السيّد محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط5، 1417هـ/ 1987م.

3 ـ السيّد محمد حسين فضل الله: فضل الله مستقبلاً رؤساء كنائس وأبرشيات وقساوسة أميركيين، مكتب سماحة المرجع آية الله العظمى، المكتب الإعلامي، 28 ربيع الأول 1428هـ/ 16 نيسان 2007م،

4 ـ السيّد محمد حسين فضل الله، الحوار الإسلامي المسيحي، الندوة، ج3، سلسلة ندوات الحوار الإسلامي الأسبوعية بدمشق، دار الملاك، ط1، 1418هـ/ 1998م.

5 ـ السيّد محمد حسين فضل الله، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والجهاد، بينات، بيروت، دار الملاك، 1420هـ/ 1998م.

6 ـ السيّد محمد حسين فضل الله، الحوار بلا شروط، مقابلة مع السيد ضمن برنامج (كلام الناس) في 2 آب 1995م، دار الملاك، 1416هـ/ 1996م.

7 ـ السيّد محمد حسين فضل الله، حديث مطول حول الحوار الإسلامي ـ المسيحي، العهد، العدد 389، 14 جمادى الثانية 1412هـ، 20 كانون الأول 1991م.

8 ـ السيّد محمد حسين فضل الله، في الفكر السياسي والحركة الإسلامية، اتجاهات وأعلام فكرية في شؤون المرجعية والحركة الإسلامية، بيروت، دار الملاك، لا.ت.

# الطائفية والمذهبية

**أبو قاسم شعيب**

**كاتب تونسي، متخصص في الآداب والدراسات الإسلامية**

ليست الطائفية بضاعةً صنَّعها العرب والمسلمون وحدهم كما قد يذهب إليه البعض، ذلك أننا لا نكاد نجد في طول التاريخ كله مجتمعاً واحداً يعيش التنوع، لم يواجه المشكلة الطائفية التي هزَّت كيانه بعنف، وأهلكت الكثير من أبنائه وموارده. إننا نقرأ في تاريخ أوروبّا الحديث مثلاً، الكثير من الحروب الطائفية المدمرة التي اشتعلت بين الكاثوليك والبروتستنت فيما عرف بحرب الثلاثين سنة، أو حتى حرب المائة سنة التي كانت في ظاهرها سياسيةً، لكنها لم تكن تخلو من البعد الطائفي. . وهو الأمر الذي تكرر بأشكال متعددة في الكثير من المناطق الأخرى؛ في الهند وأمريكا وأفريقيا وسواها. . .

غير أن العرب والمسلمين ربما كانوا من أكثر المجتمعات معاناةً من مشكلة الطائفية، بسبب التنوع الكبير في بنيتهم الاجتماعية التي تضم أدياناً ومذاهب وإثنيات متعددة، وعجز الطوائف المختلفة عن إدارة الاختلاف فيما بينها على نحو صحيح، والمحاولة الدائمة للقوى المهيمنة من أجل إثارة الغرائز الطائفية لخدمة أهدافها. إن الطائفية تبقى مأزقاً حقيقياً يزداد تضخماً كلما ضعفت الدولة، لتأخذ مكانها القبائل الطائفية المتناحرة. . ولعلَّ اهتمام المرجع والمفكر الإسلامي الكبير، السيد محمد حسين فضل الله (رض)، بالمسألة الطائفية، انطلق من بحثه المتواصل عن مخارج لها، وهو الذي كان يعايشها يومياً. .

## أولاً: معنى الطائفية

والطائفية مشتقة، في أصلها اللغوي، من مادّة «ط وف»، ومنها «طاف، يطوف، طواف، وطائف وطائفة». وهي تحيل إلى معنى الدوران حول شيء محدد، أو حول نقطة معينة. وقد تشير كلمة طائفة إلى عدد من الناس لا يتجاوز الألف. وربما كان هذا هو المعنى الذي استخدمه القرآن

الكريم لهذه الكلمة في أكثر من موضع، كما هو قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة: 122) وقوله سبحانه: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ**﴾ (الحجرات: 9).

وهذا يعني أن الطائفة مفهوم يطلق على مجموعة من الناس يلتقون حول مجموعة من الآراء والعقائد والأعراف والتقاليد المتشكلة التي لا مجال فيها للتبديل أو التغيير، لتكون الطائفية بذلك طريقةً في السلوك، وأسلوباً في التفكير، يجعل من الطائفة، في مكوّناتها المختلفة، مقياساً للحكم على الآخرين في عقائدهم وأفكارهم وأخلاقياتهم، دون أن تكون هناك ضرورة للاستناد إلى أية مبررات عقلية أو علمية، ولتكون العناصر التي تميز الطوائف الأخرى مرفوضةً مادامت تمثّل نقطة اختلاف.

إن الطائفية بهذا المعنى، تنطلق على أساس المتابعة والتقليد، حتى عندما يكون التقليد مرفوضاً من الناحية الإسلامية، كما هي مسائل العقيدة التي لا مجال فيها للتقليد، ليتم بذلك إلغاء العقل في قناعاته المستندة إلى أدلة وبراهين، من أجل الاحتكام إلى انفعالات الانتماء وغرائز المتابعة دون سواهما.

أما المذهبيّة، فمأخوذة من المذهب الذي يعني المنظومة الفكرية أو الفلسفية أو العقدية التي يتبناها فرد أو مجموعة. فالمذهب هو ما يذهب إليه صاحبه من أفكار وعقائد وآراء، وهذا ما يميز النزعة المذهبية من النزعة الطائفية، لأن النزعة الطائفية لا تتضمن أفكاراً وآراءً فحسب، بل تتضمّن أيضاً أعرافاً وعادات وتقاليد.. ويمكن أن نفهم من كلمات السيد، أن الطائفية تبدأ مذهبيةً، كما أن المذهبية تبدأ رسالةً، ولذلك فإن الطائفية تنشأ من خلال تكتّل مجموعة من الناس حول فكرة تعطيها قوّة الدفع وصلابة الإطار، ومع مرور الزمن، تهرب الفكرة، ليبقى الإطار محتضناً للكثير من الحالات الذاتية، ولتصبح الفكرة مجرد خادم لها. (آفاق إسلامية، ص349).

وعندما تصبح الفكرة مجرد واجهة، فإن الطائفية تسقط في الحالة الغرائزية. وهذا ما يفسر إمكانية احتضان النزعة الطائفية لأية فكرة مضادة،

فيصبح لدينا مثلاً شيعة وسنَّة، يساريون وليبراليون، إسلاميون وعلمانيون. . لأن الفكرة لم تعد شيئاً يميز الطائفة، بقدر ما أصبحت زينةً تتزين بها، لتتحول الطائفة إلى معرض للأفكار يلامس السطح ولا ينفذ إلى العمق من أجل توليد أفكار جديدة. .

ولا يستخدم القرآن الكريم مفهوم الطائفة أو المذهب عندما يتحدث عن مجموع المسلمين، بل يستخدم مفهوم الأمة. وهو مفهوم مأخوذ من المادة «أ م م»، ومنه «أمَّ، يؤُمُّ، وإمَام، وأمٌّ، وأمَّة». والفعل «أمَّ» يعني قَصَد وعزَم، وهو لذلك يتضمن مفهوم الحركة التقدمية، كما أشار إلى ذلك علي شريعتي في كتابه «الأمة والإمامة»، وهي حركة تشمل الواقع في أبعاده المختلفة، ولا تستثني الفكر والعقيدة، بما أن الإنسان يتطور في فهمه لعقيدته بشكل مستمر. ولترسيخ هذا المعنى، يستخدم الإسلام مفاهيم الشريعة والسبيل والصراط. . التي تعني الطريق الذي يوصل إلى الهدف.

وقد جعل الجوهري في «الصحاح» الأمَّة بمعنى الطريقة والدين. وهذا ما يؤكد أن الدين في رسالته الخالدة، يبقى منفتحاً على الإنسان كله من خلال الانفتاح على الله، على أساس الحركة التقدمية التي تنجزها الأمة من أجل الاقتراب بشكل مستمر من المطلق، فيما تتحول الطوائف إلى دوائر مغلقة تراوح مكانها ويقصي بعضها بعضاً.

وإذا كان التقليد على مستوى الاجتهاد الفكريّ أو العقديّ مرفوضاً من الناحية الإسلامية، فإنَّ الالتزام الفقهيّ باجتهادات فقيه بعينه، لا بدَّ من أن ينطلق على أساس الإسلام الذي يشترط في الفقيه امتلاك أهلية الاجتهاد، من أجل أن يكون تقليده مُعَذِّراً أمام الله.

ومن هنا تمييز السيد بين الطائفية والدين، فالطائفية تنطلق عادةً على أساس الحقد والتعصب والاعتداء على حقوق الآخرين، وهو لذلك يرفضها. أما الدّين ـ متعيناً في الإسلام ـ فإنه يعني الانتماء إلى الرسالة، لتكون العقيدة والأخلاق والقيم هي التي تحكم علاقات الفرد المسلم بالآخرين، وهو لذلك يتبناه ويدافع عنه. إن الرسالة فكر وخط وانفتاح على الحياة من موقع الانتماء، وهي لا تعني الميوعة في مواجهة الأفكار من حولنا، بل تعني تأكيد

الانتماء من موقع الحرية في مناقشة الأفكار الأخرى دون انغلاق، لأن الهدف يبقى تعميق فكرنا في حياة الناس، دون خوفٍ من فكر الآخرين.

ويبدو واضحاً في هذا المستوى، أن السيد لا يتفق مع تلك الآراء التي ترى في الدين، الذي لا يستثني الإسلام، منبعاً للطائفية، من أجل القول إن العلمانية تمثل المخرج من المأزق الطائفي، لأن هذه العلمانية فشلت في إنهاء المشكلة الطائفية، كما تشهد على ذلك تجاربها في كل مكان. إن الدين والمتديّنين لم يكونوا هم الحاكمين عندما انفجرت الحروب الطائفية في أوروبا وأفريقيا والهند، وفي كثير من البلاد العربية مثل لبنان والعراق... بل إن هذه العلمانية هي التي كانت تحكم، والعلمانيون هم الذين كانوا يشعلون تلك الحروب. ولعل ما يتعرض له المسلمون اليوم، في أوروبا وأمريكا، من سوء معاملة وتهميش، دليل آخر على أن هذه العلمانية لا تمثل حلاً للمشكلة الطائفية.

وإذا كان التفكير المنطلق على أساس قيم الدين لا مكان فيه للأحقاد، لأنه يساوي بين البشر جميعاً، ولأنه يحترم في الإنسان إنسانيته، كما هي الآية الكريمة: **﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾** (الإسراء: 33)، وهو يأمر بالعدل مع الناس جميعاً، دون اعتبار لانتماء الشخص، كما هو قوله تعالى: **﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَن لاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**(المائدة: 8).. لأنّ الدين هو ما يميز الإنسان من الحيوان، كما يقول هيغل، وهو لذلك أساس القيم الرفيعة في الحرية والعدالة والمساواة، وإذا كان الدين يؤسس لاحترام الانسان، فإن أصحاب النزعات الطائفية، على العكس من ذلك، يتحولون إلى طبول منفوخة، كما يقول السيد، تخفي في داخلها الفراغ، ولا ترى في الآخرين سوى كائنات شريرة يجوز استباحتها بكل أنواع الاستباحة.

## ثانياً: واقع الطائفية

إنَّ الطائفي ليس ذلك الشخص الذي ينتمي إلى طائفة معينة ينفتح من خلالها على الآخرين، لأن الاختلاف، الذي يمثل التنوع الطائفي أحد تمظهراته، شيء طبيعي، ينطلق من واقع الإنسان الفكري والنفسي،

وظروفه الثقافية والاجتماعية (آفاق إسلامية، ص30). ولكن الطائفي هو ذلك الشخص الذي يتعصب لطائفته من أجل أن ينغلق على الطوائف الأخرى، ليطلق ضدها أحقاده وظلمه وتجاوزه، وليكون المسيء الذي يلتقي معه في الانتماء الطائفي، أفضل عنده من المحسن الذي يختلف معه في ذلك. إن الطائفية على هذا الأساس هي خوف دائم بالنسبة إلى السيّد، لأن الطائفية عشائرية منغلقة، أما الرسالة والدين، فطمأنينة دائمة، لأنها منفتحة على الجميع، وهي لا تخشى أحداً.

وعندما يكون الطائفي مسلماً أو مسيحياً، فإن الدين لا يعني شيئاً بالنسبة إليه، بل ربما يسخر من مقولاته ويهاجمه.. إن مسيحية الطائفي ليست هي مسيحية المسيح، ولا هي تعاليم الإنجيل، إن مسيحيته يقف أمامها المسيح مصلوباً في فكره وروحيته، فيتجمد على الصليب، ولا يخطو خطوةً واحدةً، وعندما يفعل ذلك، فإن انطلاقاته كلها تكون مصلوبة. وبالطريقة نفسها، فإن إسلامية الطائفي تسجن النبي(ص) بكلّ عظمته في التاريخ، ليكون مجرد فلكلور نفتخر به أمام العالم.. نكتب في شأنه الكتب، وننظم القصائد، ولكن ممنوع أن نستحضر شيئاً من رسالته أو أخلاقياته أو مواقفه في الواقع.

وتطييف الأديان، يعني أن تصبح لدينا مجموعة من العشائر الطائفية، مجرد عشائر؛ عشيرة الكاثوليك، وعشيرة الأرثوذكس، وعشيرة البروتستنت، وعشيرة الشيعة، وعشيرة السنة... ويصبح لكلّ عشيرة شيخها المقدَّس الذي يحفظ لها جمودها وانغلاقها وتعصبها. وينتهي الأمر إلى أن يتحوَّل الانتماء الطائفي إلى انتماء أثني، يشبه ما نراه عند اليهود، لا علاقة له بالفكر، لأن الفكر أخذت مكانه الغريزة، وتحوَّل إلى مومياء..

إن الطائفي في فكر السيد، إنسان مزدوج الشخصية، يؤمن بشيء ولكنه يفعل شيئاً آخر، وهو لذلك يمارس الزيف، لأنه يعيش حياته مرتين، يختبئ وراء قناع الطائفية، ولكنه في الواقع لا يؤمن بشيء مما تؤمن به الطائفة، كما هي حال بعض الملحدين الذين لا علاقة لهم بالدين، ولكنهم يتحدثون عن الطقوس، وقد يتعصب بعضهم لهذه

الطقوس، فهو لا يقبل أن يمتنع شيخ عن الصلاة على جنازة، ويقيم الدنيا ولا يقعدها لو رفض شيخ أن يعقد له على امرأة يريد أن يتزوجها (آفاق إسلامية، ص355). وربما أمكن القول في تفسير ذلك، إن الطائفية تربيةٌ على مجموعة من الطقوس والأعراف والعادات يتلقّاها الأتباع منذ البداية، والتربية تتفوق على الفكر عادةً.

لكن ذلك يعني أن الإنسان، الذي يتزوج طائفياً ويموت طائفياً، دون أن يؤمن بشيء من عقيدة الطائفة التي يعلن الانتماء إليها، يعيش الإرباك في حياته. قد يُعجِب ذلك بعض الطائفيين أو بعض البسطاء، ولكن الإنسان الملحد، أو أي إنسان يرفض الانتماءات الطائفية، لا بدَّ له من أن يحترم فكره وقناعاته، فهذا وحده ما يجلب له احترام الآخرين الذين يحترمون عقولهم.

إن الذي يرفض الدين أو يرفض الطائفية، يحتاج إلى الشجاعة التي تعطيه القدرة على التحرر من ضغوط الواقع، والإعلان عن نفسه كما هو، ودون مساحيق. إن السيد يتجاوز هنا الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي كان أكبر داعية للمنهج العقلي ولتطبيقه في الفكر والحياة، ولكنه كان يستثني العادات والتقاليد والأعراف، كما كان يستثني العقائد الكنسيّة وأنظمة الحكم. فالسيد يجعل من العقل سيداً عندما يتعلّق الأمر بالعادات والأعراف وحتى العقيدة، لأن العقيدة الصحيحة لا تناقض العقل أبداً، وهو يعلن دائماً أن «لا مقدسات في الحوار»، ما يعني أنه لا يستثني شيئاً من الخضوع لأحكام العقل. إن السيد يوحّد على هذا النحو بين العقل والإيمان، ولكن ليس على طريقة هيغل الذي كان يبرر للعقائد المسيحية من أجل أن يكون العقل مجرد خادم لها وخاضع لأحكامها، بل من أجل رفض كل عقيدة لا تنسجم في كلياتها مع أحكام العقل.

## ثالثاً: جذور الطائفية

ليست الظاهرة الطائفية جديدةً على المجتمعات الإسلامية، بل هي ظاهرة تمتد في عمق التاريخ، منذ أن دخلت الأمة في فتنة دامية انتهت بها إلى الانقسام إلى فرق ومذاهب. والسيد يرفض أن تكون المذاهب قد ظهرت بعد زمن الإمام جعفر الصادق(ع)، ويؤكد أنها كانت سابقةً على

هذا التاريخ، كما هي حال الكثير من المذاهب، مثل المذهب الخارجي والمذهب الزيدي... وكما هي حال بعض مؤسسي المذاهب الفقهية المعروفة، مثل أبي حنيفة النعمان ومالك بن أنس وسفيان الثوري، وسواهم من الذين كانوا معاصرين للإمام، وكانوا يحضرون دروسه، حيث كان مالك يبدي إعجابه الكبير به ويقول: «ما رأيت أحداً مثله»، وكان أبو حنيفة يقول: «لولا السنتان لهلك النعمان»، لأنه حضر دروسه لسنتين، دون أن ننسى مذاهب وفرقاً أخرى تأسّست بشكل مبكر، مثل المرجئة والقدرية والمعتزلة...

ولم يكن أئمة أهل البيت(ع) منغلقين على المذاهب الأخرى، بل إننا نجد أن مدرسة الإمام الباقر(ع)، كانت «منفتحةً على المسلمين كلهم، فلا تضيق بفكر يختلف عن فكرها، ولا تتعقَّد من أي سؤال، بل تتلقى كل ذلك بصدر رحب، وتناقش في شتَّى الموضوعات من دون أي حرج» (في رحاب أهل البيت،ج2، ص78). كان الأئمة(ع) يدخلون مع رؤساء المذاهب المختلفة في حوارات من أجل الوصول إلى الحقيقة. وعندما يصر الآخرون على آرائهم، فإن الأئمة لم يكونوا يتخذون أية مواقف متشنجة تنتهي بقطع العلاقة معهم، بل إنهم كانوا في كل الحالات، يأمرون أصحابهم بالتواصل مع أتباع المذاهب الأخرى، من خلال الصلاة معهم، وعيادة مرضاهم، وحضور جنائزهم...

لقد بدأت فكرة السنة والشيعة من خلال اختلاف وجهات النظر في مسألة الإمامة والخلافة، عندما أَفقدت وفاةُ الرسول(ص) المسلمين قوةً روحيةً هائلةً، كانت تضمن توازن المسلمين في الداخل، وترعب الأعداء في الخارج.. ولأجل ذلك، شعر المسلمون بالاهتزاز بمجرد غياب النبي، وبدَت السلطة كعكةً لذيذةً تسيل اللعاب، وتدفع أطرافاً كثيرين إلى الاستيلاء عليها.. حتى أبو سفيان الذين كان من الطلقاء، أراد أن يلعب على اختلافات المسلمين، ليشعل فتنةً تنتهي باستيلائه على السلطة، أو على الأقلّ، تُفكّكُ الكيان الإسلامي الناشئ، فجاء إلى عليّ يعرض عليه دعمه بالرجال والسلاح، لكن علياً(ع) كشف نواياه وأوقفه عند حده.

كان عليٌّ(ع) يعرف مسؤوليته الشرعية، وكان يفهم أن الوحدة لا تستدعي التنازل عن الفكر، وهو لذلك اختار وحدة المسلمين دون أن يتنازل عن فكره. غير أن الأمور لن تقف عند هذا الحدّ، بل إن إغراء السلطة والمال لدى البعض، سيفجر لاحقاً الكثير من الفتن، لتتراكم الأحقاد، وينتهي الاختلاف في وجهات النظر أو في الأهداف والغايات، إلى ظهور مذاهب سنية وشيعية سوف تأخذ مع الزمن صبغةً طائفية..

## رابعاً: الخلافات المذهبية ومواقف أهل البيت(ع)

حيثما كانت القضية قضية الإسلام والمسلمين، لم يكن الأئمة(ع) يترددون في تقديم المشورة حتى للحكّام الذين يختلفون معهم ويعارضون سياساتهم، وهذا ما فعله الإمام علي(ع)، الذي لم يكن يتردّد في تقديم المشورة عندما يطلب منه ذلك في مسائل متعددة سياسية وعسكرية وفقهية وقضائية. لقد كان علي صاحب الحق في الخلافة، ولكنّ ذلك لم يمنعه من تقديم النصح والمشورة. كان يرى أن مصلحة الإسلام فوق أيِّ اعتبار، وكان يقول في رسالةٍ إلى أهل مصر موثقة في «نهج البلاغة»: «**فما راعني إلا انثيال الناس على أبي بكر يبايعونه، فأمسكت يدي، حتى إذا رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، يريدون محق دين محمد(ص)، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله، أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليَّ أعظم من فوت ولايتكم التي إنما هي متاع أيام قلائل، يزول منها ما كان، كما يزول السراب، أو كما يتقشّع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث، حتى زاح الباطل وزهق، واطمأنَّ الدين وتنهنه**». وكان يؤكد: «**لأسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين**» (الإمام علي، نهج البلاغة، ج1، الكلمة 74). ولذلك نراه يشير على عمر بن الخطاب، الذي كان يريد الخروج بنفسه إلى حرب الفرس، بعدم الخروج، لأن الفرس سيركزون جهودهم على استهدافه، فإذا سقط، سقط الجيش كله.. كان يقول له: «**كن قطباً واستدر الرحى بالعرب، وأصلهم نار الحرب دونك... إنّ الأعاجم إن ينظروا إليك غداً، يقولوا هذا أصل العرب، فإذا قطعتموه استرحتم، فيكون ذلك أشدّ لكلبهم عليك، وطمعهم فيك**».

(الإمام علي، نهج البلاغة، ج2، كلمة 146). ولو كان علي(ع) يفكر في نفسه، لتركه يخرج ويُقتل، ولكنه كان يفكر في الإسلام قبل كل شيء. ولذلك كان عمر يردّد: «**لولا علي لهلك عمر**»، و«**أعوذ بالله أن أعيش في قوم لست فيهم يا أبا الحسن**» (الطبري، ج4، ص39).

والأمر نفسه ينطبق على الإمام الباقر(ع) في قضية ضرب عملة إسلامية خاصة، فقد قرر الخليفة الأموي (عبد الملك بن مروان، كما يروي الطبري في تاريخه، ج5، ص83)، تبديل العملة الرومية التي كانت متداولةً آنذاك بين المسلمين، وعندما وصل الخبر إلى ملك الروم، هدَّد عبد الملك بن مروان وقال له: إنّك إذا بدَّلتها فسأصدر عملةً أذكر فيها سبَّ نبيّكم. كان ذلك تحدياً لعبد الملك الذي لا يمكنه التراجع عن موقفه، لأن ذلك يمسُّ بموقعه هو وبهيبة الدولة معاً، وهنا استنجد عبد الملك بالإمام الباقر(ع)، الذي كان يفكر في الإسلام قبل كل شيء، ليتوجه إلى الشام ويقول له: «تدعو في هذه الساعة بصنّاع، فيضربون بين يديك سككاً للدراهم والدنانير، وتجعل النقش سورة التوحيد وذكر رسول الله، أحدهما في وجه الدرهم، والآخر في الوجه الثاني، وتجعل في مدار الدرهم والدينار ذكر البلد الذي يضرب فيه، والسنة التي يضرب فيها»، ثم طلب الإمام من عبد الملك إلزام المسلمين باستخدام العملة الجديدة دون العملة الرومية تحت طائلة العقوبة. وعندما أدرك ملك الروم إصرار الدولة على ذلك، ألغى قراره، لينجح الإمام الباقر(ع) بذلك في إنقاذ الواقع الإسلامي من أزمة حقيقية (في رحاب أهل البيت، م.س، ص78).

إنّ السيد هنا يريد تأكيد أولوية المصلحة الإسلامية في فكر أئمة أهل البيت(ع)، بعكس ما نراه اليوم لدى الكثيرين الذين لا يترددون في التضحية بمصالح الدين وأهله من أجل مصالح مذهبية أو طائفية ضيقة..

غير أن ما كان يريده الأئمة(ع)، لم يتحقق كثيراً في الواقع، إذ لم تتوقف الأمة عن الانقسام والتشظي منذ أن فجَّرتها الفتنة، لتصبح المذاهب، كلما ابتعدنا أكثر عن مرحلة تأسيسها، أشبه بالأديان المقدَّسة التي لا يجوز تناول آراء مؤسسيها بالنقد والتحليل، رغم الكم الهائل من

الأكاذيب والتناقضات والأضاليل التي تمتلئ بها كتب التراث. وعلى هذا النحو، ستترسّخ النزعات الطائفيّة..

## خامساً: الأسباب العميقة للنزعات الطائفيّة

لا زال المسلمون يتحركون في الاتجاه الذي يعمق الجمود الفكري القاتل الذي يبقى المسؤول الأول عن تكوين الشخصية الطائفية التي لا تسمح لنفسها بأيِّ قدرٍ من التفكير الحرّ الذي يخرج عن تلك القوالب المصنَّعة طائفياً، رغم بعض المحاولات التي تريد تجاوز هذا الواقع من خلال الانفتاح العقلاني على أفكار الآخرين، بعيداً عن أيِّ خشيةٍ أو ارتياب من أيِّ تحركٍ في اتجاه الوحدة والوفاق.. وقد استطاع السيد تكثيف العوامل المسببة لهذا الجمود الفكري والانغلاق الطائفي في النقاط التالية:

1 ـ **التاريخ الدموي**: حيث كانت النوازع الذاتية والأهواء السياسية تعبّر عن نفسها على نحوٍ دموي، من خلال الاضطهاد المتبادل الذي كانت تمارسه الجهة المستلمة للسلطة ضد الآخرين، تحت غطاءٍ من القداسة الدينية المزيفة، وهو ما ينعكس في الحاضر من خلال استحضار كل طرفٍ للمآسي التي عاشها أسلافه، لتتعمق الغرائز الطائفية، وتتّسع الأحقاد.

2 ـ **تقديس الأشخاص**: حيث تعمد كلّ طائفة إلى تقديس الأشخاص الذين ترتبط بهم، بعيداً عن الأسس الواقعية للتقديس، ما يجعل من هؤلاء الأشخاص معايير للحقيقة، ليكون الارتباط ارتباطاً بالشخص وليس ارتباطاً بالفكر الذي يقتنع به الفرد. ولذلك يصبح من الطبيعي تقديس الخطأ والانحراف الذي كان يصدر عن أشخاص اعتبروا مقدّسين دون حقيقة. والنتيجة هي تحوّل الجماعات الطائفية والمذهبية المختلفة إلى أتباع للأشخاص، بدلاً من أن يكونوا أتباعاً للرسالة الإسلامية.

3 ـ **الانغلاق المذهبي**: حيث لا زال الكثيرون يعيشون في كهوف التاريخ، لتتحول الخلافات إلى حواجز نفسية وعقلية وواقعية، تعمّق المسافة بين أتباع المذاهب المختلفة، فينغلق أتباع المذاهب على أنفسهم في دوائرهم الطائفية، ويصنع كل طرف لنفسه أحزمةً واقيةً تمنع من تفاعله مع الآخرين.

4 ـ **التعصّب الأعمى**: وهي حالة تمنع الإنسان من الانفتاح على الآخرين في أفكارهم من أجل التَّفاعل معها بإنصاف وموضوعية، والإصرار في مقابل ذلك على المواقف نفسها، حتى عندما يتبيَّن له خطؤها، من خلال محاولة الهروب في كل مرة من مواجهة الموضوع في تفاصيله. وعلى هذا النحو، يبقى الإنسان المتعصب بعيداً عن الحقيقة، متمسكاً بأفكاره القديمة التي لا تترك له حتى فرصة الاستمتاع بالجديد المثمر من الأفكار والآراء، ليستغرق بسبب ذلك في الدوران في حلقة مفرغة، وليصبح الحوار معه جهداً ضائعاً، لا غنى فيه، ولا فائدة ترجى من ورائه.

5 ـ **المنطق الصوري**: وهو المنطق الذي يتحرك في تحليله للأمور بعيداً عن منطق الواقع ومعطيات العلم، فهذا المنطق يريد أن يضع القضية دائماً ضمن نطاق الاستحالة والإمكان العقليين، بدلاً من وضعها ضمن نطاق البعد عن طبيعة الأشياء أو القرب منها. والنتيجة هي الابتعاد عن التصور الصحيح للقضايا الإسلامية المثارة، سواء كانت متعلقةً بالأشخاص، أو متعلقةً بالمواقف والممارسات.

6 ـ **الأسلوب الجدلي**: وكما يرفض السيد هذا المنطق، يرفض أيضاً الأسلوب الجدلي الذي يريد من خلاله كل طرف الانطلاق على أساس مسبقاته المذهبية من أجل الدفاع عنها بكلِّ الأساليب المتاحة. فليست الحقيقة هي الهدف الذي يتوخَّاه هذا الأسلوب، وإنما الهدف هو الدفاع عن المذهب، وتحصين المواقع، لتكون النتيجة في مثل هذا الجدل صفراً.

7 ـ **الأفكار المسبقة**: وهذه ميزة العقلية الطائفية والمذهبية التي تنطلق على أساس أفكار ومواقف مسبقة تضفى عليها صفة القطعية، وهي لذلك تحاول البحث بشكلٍ دائم في تأويل نصوص الدين، بعيداً عن طبيعة اللفظ، سواء كان صريحاً أو ظاهراً، بالشّكل الذي يخدم مسبقاتها الفكريّة، بدلاً من أن تفكّر هي على أساس هذه النصوص وانطلاقاً منها. وهذا ما ينتج في النهاية قراءات متعددة للنص، بتعدد الأهواء الطائفية، تعتمد في الأساس أساليب النقض، ليكون الحوار بذلك مجرّد ردود فعلٍ لا يمكن أن توصل إلى أية قاعدة للحوار المشترك، بل تؤدي فقط إلى

الدخول في مهاترات فكرية وكلامية لا جدوى من ورائها.

8 ـ **المفاهيم الخاطئة**: لازال الكثير من المسلمين يحملون مفاهيم خاطئةً عن بعض المصطلحات الإسلاميّة، كما هي مصطلحات الكفر والشرك، فنجد بعض الاتجاهات تحاول إلصاق صفة الشرك ببعض الممارسات التي يقوم بها بعض المسلمين، مثل تقديس بعض الأولياء وزيارة قبورهم، فيما يصرُّ آخرون على إلصاق صفة الكفر بمن ينكرون بعض القضايا المذهبية التي لا ترتبط بمقومات العقيدة الأساسية، كما هي مسألة الإمامة التي يرى السيد أنها أصل من أصول المذهب، ولكنها ليست أصلاً من أصول الدين يكفر من لا يؤمن بها (مسائل عقائدية، ص66).

وقد أنتج هذا الاهتزاز على مستوى المفاهيم هوّةً بين المسلمين والإسلام، بما أنَّ كلَّ مذهب يريد أن يحتكر لنفسه صفة الإسلام، من أجل أن يطرد الآخرين بعيداً عنها. والمثير لدى السيد، أن تحاول الجهات المستهدفة معالجة هذه المصطلحات، من أجل ردّ التهم التي تتعرض لها، فيما يتم إغفال الجهات المقابلة. فلا بحث ولا نقاش يريد معالجة القضية بشكل علمي، بل مجرد استغراق في الدعاية الإعلامية، بعيداً عن معطيات الحقيقة التي يمكن أن تنتجها الدراسة العلمية الجادة، وهو ما يعني في النهاية الاستمرار في تكرار الاتهامات المتبادلة، والإصرار على الخطأ.

9 ـ **الاستغلال السياسي**: والمقصود: الاستغلال السياسي المنحرف الذي تمارسه اتجاهات سياسية تعيش حالة الكفر والضلال داخل حياة المسلمين وخارجها، عندما حولت الاختلافات المذهبية إلى أداةٍ لتقسيم الواقع الإسلامي، وتعميق الفواصل بين المسلمين، من أجل تأكيد الانتماءات المذهبية والطائفية، بعيداً عن الانتماء الإسلامي المشترك. ومن الطبيعي أن تقف هذه الجهات ضد كل دعوات الحوار الهادئ والعقلاني، من أجل تكريس حالة الغوغائية، وتعميق الأحقاد والعداوات، من خلال خلق الأجواء الانفعالية المتشنجة. وهذا الأمر يمكن ملاحظته بسهولة، في ما تتعرض له الثورة الإسلامية في إيران من هجماتٍ يحاول من خلالها المستكبر الحديثَ عن الخطر الإسلامي، بسبب التململ الذي صنعته هذه

الثورة التي تحمل نزعةً استقلاليةً تريد تعميمها على العالم الإسلامي بشكل لا يعجب الغرب. لقد انتهى الخطر الشيوعي وزال بالنسبة إلى هذا الغرب، وبقي الخطر الإسلامي الذي لا بدّ من مواجهته بكل الأساليب الممكنة، والتي لا تستثنى منها إثارة الغرائز الطائفية في الواقع الإسلامي.

**10 ـ الأكاذيب والافتراءات**: وهي من الأسباب التي لازالت تكرس الجمود الفكري، وتعمّق الانقسامات الطائفية. فنحن نرى كيف يحاول هذا الفريق أو ذك، إلصاق بعض الأفكار أو المعتقدات بالفريق الآخر، دون تحقيقٍ في مصادرها، أو تثبتٍ من صحتها، أو فهم لمعناها الحقيقي، كما هي مثلا مسألة البداء لدى الشيعة، التي لا يفهمها الآخرون أو لا يريدون فهمها. وعندما يقوم الطرف المتَّهم بتصحيح الأخطاء والاشتباهات، أو توضيح بعض المفاهيم الخاصة به، فإن الطرف المقابل يهمل ذلك، ويصرُّ على اتهاماته الباطلة التي لا تملك أي أساس.

ولعلّ من الأمثلة الأخرى على ذلك، قصة عبد الله بن سبأ، التي اعتبرها الكثير من الباحثين، كما هي حالة الكاتب المصري أحمد أمين، أساساً للتشيع، وجعلوا من هذا الاسم زعيماً لحركة الفتنة، وأرجعوا أصوله إلى اليهودية، من أجل القول إنَّ التشيع ليس إلا اختراقاً يهودياً للإسلام. لكن المسألة بدأت تتحرك في اتجاه بحث هذه المسألة بشكلٍ علميّ، بعد أن أثار طه حسين في كتابه « الفتنة الكبرى» شكوكاً حول وجود هذا الشخص، فأصدر السيّد مرتضى العسكري دراسةً أثبت فيها أنَّ عبد الله بن سبأ لم يكن سوى أسطورة من أساطير التاريخ، وضعها أصحابها لحساب الاختلافات المذهبية، وقد أكَّد المؤرّخ المعروف هشام جعيط هذا الاتجاه، عندما ذهب في كتابه «الفتنة، جدل الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، إلى أن عبد الله بن سبأ لم يكن إلا شخصية أسطورية مختلقة. لكن المؤسف أن يصر البعض على أفكارهم القديمة، دون إيلاء هذه الدراسات أية أهمية، ودون إثارة أية تساؤلات حول مدى جديتها، كما تفرض ذلك الأمانة العلمية.

**11 ـ العامل السياسي**: رغم أن السيد يرجع ظهور الطائفية إلى

أسباب متعددة، إلا أنّ السبب السياسي يبقى أساسياً عنده، وهو يتفق في ذلك مع برهان غليون الذي دافع في كتابه « نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة»، عن أطروحته التي تقول إن الطائفية تنتمي إلى مجال السياسة وليس إلى مجال الدين، وأنها تشكل سوقاً سوداء للسياسة، أكثر مما تعكس رغبةً في تعميم عقيدة أو مذهب.

إن الذين مزقوا الأمة في مرحلة مبكرة، هم أنفسهم الذين استغلوا الاختلافات التي ظهرت نتيجة ذلك لتكريس الكراهية والأحقاد بين المسلمين. وبهذا المعنى، لا يتحمل الإسلام أية مسؤولية في ظهور النزعات الطائفية كما يدَّعي البعض، لأن هذا الدين يرفض على نحوٍ قاطع العقلية الآبائية التي تستملح المتابعة والتقليد، وترفض بذل أية جهود من أجل معرفة الحقيقة. إن الإسلام هو الذي كان يدعو المسلمين دائماً إلى التوحد في خط مفاهيمه وقيمه، وكان يصر على أن تحلَّ الخلافات بينهم على أساس الكتاب والسنَّة، كما هو قوله تعالى: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾** (النساء: 59).

أما العوامل البيئية والثقافية التي يتحدَّث عنها بعض الباحثين، ليعتبرها المسؤول الأول عن ظهور النزعات الطائفية (حسين علي المصطفى، أدبيات التعايش بين المذاهب، ص14)، فإنها ليست إلا أسباباً متفرعةً عن السبب السياسي الذي يبقى السبب المركزي. إنّ القول بأن الطائفية انطلق بها شيوخ نجد في المرحلة الحديثة، ثم وجدت من يدعمها سياسياً وينظر لها أيديولوجياً، قولٌ لا يستقيم. صحيح أن هذه الحركة تبقى مسؤولةً عن كثير من هذه الفتن المتنقّلة داخل العالم الإسلاميّ وخارجه، لكنّ المشكلة الطائفيّة كانت موجودة قبل ظهور هذه الحركة بكثير. بل إن أولئك الشيوخ لم يكونوا سوى أداةٍ صغيرةٍ في يد المخطّطات الاستعمارية في تلك المرحلة، ما يعيدنا بشكل واضح إلى مركزية العامل السياسي.

وبالطّريقة نفسها، تبقى العوامل الثقافية، كما هي ظواهر تقديس الأشخاص، والتعصب الأعمى، والانغلاق عن الآخر، مجرد نتائج لخيارات سياسية أرادت أن تأخذ الأمة نحو التمزق والتشتت والضياع،

لأن تلك السياسات هي التي كرَّست تقديس فترة تاريخية كاملة بأحداثها وشخوصها وأفكارها. .

## سادساً: كرة الفتنة الطائفية المتدحرجة

هذه الاختلافات المذهبية هي التي تُستخدم اليوم مادةً أساسية للإثارة الطائفية في الخفاء بشكلٍ شيطانيّ، عندما يريد محركو الفتنة من قوى الهيمنة ورموز السياسة ذلك، من خلال إلقاء الكلمات المسيئة، والمواقف المتشنجة، ما يحوّل أي اختلافٍ سياسيّ هنا أو هناك، إلى حساسياتٍ طائفيةٍ تريد أن تنقل الاختلاف السياسي إلى وُحول المذهبية. وعادةً ما تنجح هذه الأدوار المخابراتية والسياسية، التي تتخفّى خلف أقنعة المذهب أو الطائفة أو الدين، بفعل التخلف الذي يطوّق العقول.

**1 ـ الأدوار المخابراتية:** لقد وجد الاستكبار دائماً في الغرائز الطائفية الجامحة، وسيلةً مثلى للإمساك بقوةٍ بواقع المسلمين في مصالحه الاقتصادية، واستراتيجياته السياسية، وأبعاده الأمنية، وأدواره الثقافية. وكان دائماً يعمل على إثارة المشاعر السوداوية، وتأكيد الفواصل الطائفية، من خلال إبراز العناوين الشيعية والسنية، أو الإسلامية والمسيحية، في موقعٍ هنا أو موقعٍ هناك.

وهذا الاستكبار هو الذي فرض أنظمة حكم طائفية في أكثر من دولة عربية وإسلامية، حتى إنّ المناصب توزَّع على هذا الأساس، ما يمنع من الإفادة من الكفاءات الحقيقية داخل البلد الواحد في هذا المجال السياسي، أو ذلك التخصص العلمي، أو تلك الكفاءة الاقتصادية. . إننا أمام مناصب محرَّمة على طوائف دون أخرى، في بلدان أصبحت فيها الطائفية ديناً يدان به.

ولم تكتف أجهزة المخابرات بذلك، بل إنها عملت على تفتيت المفتت، وتمزيق الممزق، من خلال إثارة التباينات الحادّة بين أبناء الطائفة الواحدة والمذهب الواحد، سواء كان ذلك على مستوى القيادات، أو على مستوى الأتباع. إن ذلك كان خياراً ناجعاً بالنّسبة إلى هذه الأجهزة

المخابراتية، لأنها كانت تنجح في أحيان كثيرة في تعميق الفوارق، وإثارة الفتن، وخلق الجراح، إلى الحد الذي أصبح يخيّل فيه إلى الناس، أن التسنّن والتشيّع دينان مختلفان ممنوع عليهما التلاقي، في الوقت الذي يلتقي الطرفان مع أتباع الديانات الأخرى.

لكن هذه الأجهزة المخابراتية لا تنجح إلا عندما تكون هناك عقول صغيرة تقع بسهولة كبيرة في الفخ الذي نصب لها. أما عندما تجد هذه الأجهزة أمامها عقولاً كبيرةً، فإنها لا تحصد غالباً غير الفشل. وهنا يروي السيد واقعةً تاريخيةً تعكس هذا المعنى. لقد كان الرئيس جمال عبد الناصر في مصر في فترة الخمسينات والستينات من القرن الماضي، يرفع شعارات القومية العربية، ويعلن تحديه للسياسات الغربية، وكان هناك في العراق رئيس وزرائه نوري السعيد، زمن النظام الملكي، وكان يمثل النفوذ البريطاني في بلاده.

وحدث أن كتب شخص مصري كلاماً في إحدى الصحف المصرية، تناول فيه قصّةً تاريخيّةً تمس من مقام الإمام عليّ(ع). . وهنا ثار الوضع في لبنان ضد الرئيس عبد الناصر والمصريين والتيار القومي جميعاً، وذهب وفد من لبنان إلى العراق، حيث كان يقيم مرجع الشيعة آنذاك السيد محسن الحكيم، وتحدّث أحدهم ليقول إننا لن نقبل أية إساءة إلى الإمام علي وأهل البيت(ع)، ولا بدّ من أن نتحرك لنقلب الدنيا على رؤوس المسيئين. غير أن السيد الحكيم كان يملك العقل والحكمة التي تمكنه من اتخاذ الموقف الصحيح.

لكن المفاجأة كانت أنّ الشّخص المتحمس تبيَّن لاحقاً أنه لم يكن مسلماً بالأساس. وفهم الجميع أن القضية لم تكن قضية أهل البيت، بل كان الهدف إيجاد وضع سياسي متوتّر بين الشيعة والسنّة، ينطلق به المرجع الشيعي من هنا، وشيخ الأزهر من هناك (حديث عاشوراء، ص136). ولذلك يؤكّد السيد أهمية الوعي السياسي في مواجهة مثل هذه الكمائن التي تريد إثارة فتنة مذهبية في هذا الموقع، أو غريزة طائفية في ذلك الموقع، من أجل خدمة أهداف استكبارية معينة.

وليست المخابرات الأجنبية وحدها هي التي تحرك الفتن المتنقلة، بل إن بعض الأجهزة المخابراتية في العالمين العربي والإسلامي، تصرف الملايين من أجل أن تحرك كرة الفتنة، لتكفّر بعض المسلمين، وتستبيح فيهم أرواحهم وأموالهم وأعراضهم..

ويروي السيد في هذا الخصوص، أنّه اقترح على بعض السفراء العرب، في رسالة إلى المسؤول الأول في بلده، أن يجمعوا علماء المسلمين من السنة والشيعة على طاولة واحدة، من أجل فتح حوارات صريحة فيما بينهم، للوصول إلى تفاهمات في القضايا المطروحة.. لكن الجواب لم يأت. ولعل السيد كان متأكداً من ذلك، ولكنه كان يريد أن يكشف حقيقة هذه الأنظمة التي تصنع الفتن، وتفرّخ الإرهاب، من أجل إلهاء الأمة عن قضاياها الحقيقية.

2 ـ **أمراء الطوائف**: لا شكّ في أن العلماء الذين يملكون العقل والحكمة في هذا العالم العربي والإسلامي قليلون، ولذلك يلاحظ السيد أن الكثير من «علماء» هذا الفريق أو ذاك، لا يتردّدون في ركوب الموجة الطائفية التي يطلقها المستكبر الأمريكيّ، ويوفر لها كل عوامل النجاح، كما حدث في العراق وما حوله، ليبدأ أصحاب العمائم بصبّ الزّيت على النّار، من خلال الحديث عن فظاعات يتعرض لها هذا الفريق أو ذاك، أو من خلال إطلاق الفتاوى الطائفية، لينطلق الناس من هنا وهناك في ممارسة هوايتهم في الرقص على أنغام هذه الفتاوى الّتي لا تخاطب فيهم سوى غرائزهم.

وهؤلاء «العلماء» يتحوّلون بهذه الممارسات إلى مطيّةٍ للمشروع الأمريكيّ، من أجل أن يقدّموا له خدمةً يقبضون مقابلها ألقاباً فارغةً يطلقها عليهم، من أجل اعتبارهم رموزاً للاعتدال والوسطيّة، في مقابل تطرّف العلماء الّذين يحملون هموم الأمّة، ويقاومون بقوّة مشاريعه التخريبيّة.

إن السيد يؤكّد أن إشعال الفتن الطائفية، وإذكاء روح التنازع والتقاتل الداخلي، هو بديل الإدارة الأمريكية من الفشل الذي تحصده في المنطقة في كل مرة.. حدث ذلك عندما فشلت في العراق، وعندما لم تنجح مشاريعها في تصفية القضية الفلسطينية، وعندما واجهت إسرائيل هزيمةً مرّةً في لبنان..

إن ذلك يعني أن الغرب عندما يفشل في تحقيق أهدافه بشكلٍ مباشر، يلجأ إلى إغراق العرب والمسلمين في نزاعات داخلية، من أجل أن يطول تخلّفهم ويستمر، ولا يتمكنوا من إنجاز خطوة واحدة في طريق التقدم.

3 ـ **تخلف الداخل**: إن المسألة تتحدد في التعقيدات التاريخية التي عانى منها المسلمون طويلاً، والتي تحتاج إلى الكثير من الخطوات العملية التي تجمع بين الموضوعية العلمية والنزاهة الأخلاقية، لأن الكثير من الأحكام التي يطلقها أصحابها على أساس ما يحملونه من أفكار موروثة، لم تخضع أبداً للنقد أو المراجعة العلمية الجادَّة والمنصفة. إن المشكلة في هذا العالم العربي والإسلامي، تتحدَّد في غياب الموضوعية العلمية والنظرة العقلانية، لتأخذ مكانها النزعة الغرائزية المتوترة التي لا تتقن غير لغة السباب والشتائم والتكفير والتضليل. وهذه النزعة هي التي تجعل المسلم الذي ينتمي إلى هذه الطائفة، لا يحمل الودَّ للمسلم الآخر الذي ينتمي إلى طائفة مختلفة، رغم أنه يلتزم بكل أحكام الدين، ليقول كما كان يقول اليهود: ﴿**هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا**﴾ (النساء: 51).

إنه واقع التخلف الذي يفتقد الوعي ويعيش الانغلاق والغيبوبة والاستغراق في الذات، وهو الواقع الذي تحرسه زعامات لا تحمل الإخلاص للأمة، ولا تلتزم أحكام الإسلام وقيمه، ولا تبحث إلا عن مصالحها وارتباطاتها. وهذا ما يفرض على علماء الأمة ومثقفيها، الّذين يملكون الوعي والإخلاص، أن يتصدوا لهذا الواقع، ليس فقط من خلال الكلمة الصادقة، وإنما أيضاً من خلال الحركة التي تحاصر الفتنة في خطوطها الميدانية، رغم العوائق الكثيرة المنتصبة أمامهم (نداءات للوطن والأمة، ص11).

## سابعاً: عوائق التقريب بين المذاهب

لم تكن مسألة التقريب بين المذاهب مسألةً معقّدةً كما هي اليوم. فنحن في هذه المرحلة أمام مشكلةٍ مركّبة، يتداخل فيها التاريخي بالسياسي، والثقافي بالعقدي، والذاتي بالموضوعي... وهذا ما يجعل التقريب قضيةً تحتاج إلى مراكمة الجهود التي ربما أثمرت يوماً. ولعل

الخطوة الأولى في طريق معالجة هذه المشكلة، هي تشخيص عوائق هذا التقريب.

1 ـ **الذهنية الضيقة**: لا يزال المسلمون بكلّ تنوّعاتهم المذهبية، يفكرون ضمن آفاقٍ ضيقة لا تريد الانفتاح على المذاهب الأخرى التي تحمل أفكاراً وآراءً مختلفة. ومثل هذه العقلية، لا يمكنها أن تناقش الخلافات المتعلقة بقضايا الفكر والعقيدة بطريقة إسلاميّة على أساس الحوار العلمي الهادئ. وهذا ما جعل الخطاب التوحيدي يتعرض إلى نكسات متتالية. إنّنا نحتاج إلى أن يقرأ السني أفكار الشيعة وعقائدهم في مصادرهم وكتبهم، ونحتاج إلى أن يقرأ الشيعي عقيدة أهل السنة وآراءهم في مصادرهم وكتبهم. فكما نجد في كتب السنة خرافات وحقائق وصدقاً وكذباً، نجد في كتب الشيعة خرافات وحقائق وصدقاً وكذباً أيضاً، لأن الوضّاعين والكذّابين كانوا موجودين عند السنة والشيعة. . (كلمة في الذكرى الخمسين لوفاة السيد محسن الأمين، موقع بينات). وقد ألّف العلماء من هذا الفريق أو ذاك علوماً متخصّصةً في كشف الوضّاعين، كما هو علم الجرح والتعديل وعلم الرجال. . إنّ تأصيل النص في وثاقته على أساس معايير جديدة يتم الاتفاق عليها بين الفريقين، هو نقطة الانطلاق لمعالجة القضايا الاختلافية المتعددة، لأن ذلك هو ما يسمح لنا بتطبيق الآية الكريمة: ﴿**فإنْ تنازعْتُم في شيءٍ فردُّوهُ إلى اللهِ والرسولِ**﴾ (النساء: 59). إذ لا معنى للردّ إلى الرسول(ص) إذا كانت سنّته موضع اختلاف.

2 ـ **الخوف من الآخر**: لازال العمل الإسلامي يخضع بشدة إلى حالة من الخوف المتبادل بين المذاهب التي تشعر بأن وراء دعوات الوحدة توجد خلفيات باطنة أو ظاهرة، ما يدفع كل طرف إلى إبداء مزيد من الحذر والاحتراس وعدم الاندفاع، حتى لا يقع في الحفرة التي حفرها له الطرف الآخر. وهو ما يعني سقوط العلاقة منذ البداية في الاهتزاز والانقباض والجمود، لتصبح المسألة مجرد تبادل لكلمات المجاملة أو التسويات الخاصة، بعيداً عن أيّ عمل وحدويّ جادّ، وليطغى الطابع الرسمي الذي يضع الكثير من الخطوط الحمر، ويحوّل القضايا التي يفترض أن تكون موضع نقاش، إلى قضايا مقدّسة فوق كلّ جدال.

ومن البديهيّ أن لا تفوّت القوى الاستكباريَّة الفرصة لتدخل على الخطّ، وتطلق ما يسمَّى بـ «الطائفية السياسية»، الَّتي تجعل من الاختلاف المذهبي أداةً لمحاصرة الاتجاهات المذهبية المختلفة في القمقم السياسي الذي تحكمه مصالح شخصية وعائلية وسياسية، ومنعِها من التنفس في الهواء الطلق، من خلال تطويقها بأسلاك شائكة من القداسة، لتدخلها في غيبوبة التصوف، حتى تفقد كل إمكانية لاستعادة الوعي والانطلاق من جديد.

3 ـ **ازدواجية الخطاب**: لا يزال الكثيرون من الذين يُطلقون شعارات الوحدة الإسلامية والتقارب المذهبي في العلن، عندما يلتقون في المؤتمرات العلمية والندوات العامة، ينكفئون على أنفسهم عندما يعودون إلى قلاعهم الطائفية، ليحدّث بعضهم بعضاً على طريقة الآية الكريمة: **﴿وإذا لقَوْا الذين آمَنُوا قَالُوا آمنَّا وإذا خلَوْا إلى شَيَاطِينِهِمْ. .﴾** (البقرة: 14) قالوا إنّا كنا نضحك عليهم!. (كلمة في الذكرى الخمسين لوفاة السيد محسن الأمين، موقع بينات).

إن الوحدة الإسلامية والتقارب المذهبي لا ينبغي أن يكونا مجرد شعار نرفعه ونقيم له الملتقيات والموائد العامرة. . إن ذلك لن يفيد المسلمين في شيء، لأن هذه الوحدة تحتاج إلى خطوات جادة قائمة على الموضوعية العلمية، من أجل الوصول إلى الحقيقة التي ينبغي أن تكون هدفاً للجميع، دون أن يحاول كل طرف البحث عن تسجيل نقطة هنا أو نقطة هناك ضدَّ الطرف الآخر على طريقة الجدليين. . إن المسألة تحتاج إلى شطب كثير من المجاملات التي لم تحلّ في يوم من الأيام مشكلة، من أجل تبني خطاب علمي صارم يتوخّى الحقيقة التي يلتقي الجميع حولها.

## ثامناً: مواجهة اللعبة الطائفية

من أجل إيقاف كرة الفتنة الطائفية المتدحرجة، يقترح السيد مجموعةً من الخطوات التي يمكن من خلالها مواجهة الحريق الطائفي، ثم التأسيس بعد ذلك للانفتاح الذي يريد الاقتراب من الآخر، من أجل فهم طريقته في التفكير والتعايش معه على قاعدة التفاعل الايجابي.

1 ـ **مرجعية القرآن**: يبقى القرآن الكريم المرجع الذي يلتقي حوله المسلمون كلهم، والأساس الذي يمكن أن يؤمّن قدراً كبيراً من نقاط الالتقاء بين المذاهب المتعدّدة. إنّ القرآن يريد للمسلمين أن ينطلقوا في خطّ الوحدة على أساس قوله تعالى: **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾** (آل عمران: 103). وعندما تكون هناك اختلافات، فإنّ المنهج الإسلاميّ يقتضي عرض تلك الاختلافات على القرآن نفسه: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾** (النساء: 59)، لأن القرآن يمثل الحقيقة الإسلامية، وهو الكتاب المعصوم الّذي **﴿لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾** (فصّلت: 42). إن الاحتكام إلى القرآن يمكن أن يحل الكثير من الاختلافات، وإذا استمر الاختلاف بسبب تباين القراءات، فإن الملجأ حينئذٍ هو السنة النبوية، من خلال توثيق مصادرها، ودراسة مضامينها التي ينبغي أن لا تتصادم مع القرآن، لأن السنّة وجدت من أجل أن تتحرك في طول النص القرآني وليس في عرضه.

2 ـ **التربية الرسالية** التربية الرسالية التي تحمل عمق الإسلام في قيمه الإنسانية الرفيعة المنفتحة على الحياة كلها، هي ما يطرحه السيد في مقابل التربية الطائفية التي تخرّج أجيالاً من المتعصبين والمنغلقين. ولا يمكن أن نحقق ذلك إلا إذا جعلنا من القرآن الكريم أساساً لفكرنا وأحكامنا، وتوقّفنا عن اعتباره مجرد كتاب للبركة نتفاءل به ونتفنّن في تزيينه وتجليده وتذهيبه، دون أن نجعل منه النور الذي يضيء لنا الطريق. لقد أراد الله لنا أن نحرك القرآن في حياتنا، وهو الكتاب الذي لا تعقيد فيه، ويمكن لكل من يقرأه أن يفهم معانيه (آفاق إسلامية، ص359).

وإذا كان الإنسان المسلم يعيش الاختناق بدخان الطائفية، فإنه من الممكن جره بشكلٍ أو بآخر بعيداً عن الحريق الطائفي، كما يفعل رجال الإطفاء. وهنا يمكنُ للمسجد أو النوادي العامة، أو مؤسسات التعليم أو المراكز الثقافية... أن تزرع في العقول هذه الثقافة الرسالية التي من شأنها أن تنقذ الإنسان من شرنقة الطائفية، لتربطه بالحياة على نحو إيجابيّ، فيصبح الآخرون في عينه بشراً مختلفين وليسوا أعداء أو شياطين..

ولم يكن السيد يتحدث بشكل مثالي وهو يطرح نظرياته حول المعالجات الممكنة للمشكلة الطائفية، بل إنه كان يريد أن تكون هذه المعالجات واقعيةً، لأن الطائفية سكنت العقول والقلوب، وليس من الممكن تجاهل وجودها الراسخ على مستوى الواقع، حيث كل شيء أصبح مصبوغاً بالصبغة الطائفية؛ المساجد والكنائس والمحاكم والمدارس والجامعات. . . وكل شيء. ولذلك كان يقول إنّه لا بدّ من التفكير في المستقبل بطريقة رسالية تنطلق على أساس القيم المشتركة، من أجل أن يكون ذلك المستقبل مختلفاً عن هذا الواقع (آفاق إسلامية، ص367).

ولا يجب أن يكون تعاملنا مع الواقع على أساس ردود فعل، بل ينبغي أن يكون ذلك من موقع الفعل، لأن الطائفيين يريدون أن يغرقوا الرساليين معهم في المستنقع. إن الرسالي عندما ينطلق من موقع الفعل، فبإمكانه أن يلتقط من الواقع الوسائل الملائمة التي تساعد في صنع التّغيير.

أما محاولة الاصطدام بالواقع الطائفي بدعوى محاولة إلغائه بقرار رسمي أو بموعظة دينية، فإن ذلك لن يؤدي إلى شيء. إن ما يدعو إليه السيد، هو أن نعيش روح التغيير على المدى البعيد، والعمل بموازاة ذلك بشكل هادئ، والانطلاق ولو من نواة صغيرة أو مجتمع صغير، لنصل في النهاية، من خلال الإرادة القوية والمثابرة في العمل، إلى الأهداف النهائية. فالأشياء الكبيرة تبدأ دائماً صغيرة. لقد بدأ النبي(ص) وحده، كان صوتاً واحداً ينادي إلى الحقيقة، ولم ينهزم أمام لغو المعاندين، فلم يمض زمن طويل حتى أصبح النبي يحكم الجزيرة العربية، ودينه ينطلق إلى أبعد مدى. .

**3 ـ تجاوز المسمّيات الطائفية**: كان السيد يدعو دائماً إلى رفض المسمّيات الطائفية، وتأكيد الانتماء المشترك إلى الإسلام، لأن الله، سبحانه، أراد للمسلمين أن يتحركوا تحت عناوين الإسلام. وإذا لم يكن هناك بد من استخدام العناوين الطائفية، فليكن ذلك في خطّ الإسلام، لنقول هذا مسلم شيعي وهذا مسلم سني. أما أن يقدّم كل فرد نفسه على أساس انتمائه الطائفي، بعيداً عن العنوان الإسلامي الجامع، فإن ذلك لا

يعني شيئاً سوى تحويل الطائفة إلى دين مستقلّ لا يملك أية مشتركات مع الطوائف الإسلامية الأخرى.

ويعانق السيد القمة في موضوعية الطرح، عندما يعتبر التشيع وجهة نظر في فهم الإسلام، تماماً كما هو التسنن وجهة نظر في فهم الإسلام (الندوة، ج14، ص501). وهذا يعني قطع الطريق على أي جهة تحاول ادّعاء العصمة لنفسها في فهم الدين عندما تكون المسألة متعلقةً بالحوار الجاد. إن السيد يستوحي في ذلك الخطاب القرآني الذي لم تمنعه عصمته من مخاطبة أهل الكتاب بقوله: **﴿إنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾** (سبأ: 24).

وإذا كان التسنّن والتشيّع خطّين فكريّين في فهم الإسلام، فإن ذلك يفرض أن لا تقحم الصبغة المذهبية في أيِّ حركةٍ سياسيةٍ أو اجتماعيةٍ أو اقتصادية، بل لا بدّ من أن يدار الاختلاف في المسائل الحيوية من خلال مصلحة الإسلام، وعلى أساس قوله تعالى: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾** (النساء: 59)، حتى لا يضيع الإسلام في خطوط المذهبية. إن الاختلاف على هذا الأساس ينبغي أن ينحصر في دائرة الفكر، ليكون الصراع صراع أفكار تريد أن تثبت نفسها من خلال الأساليب العلمية والمنطقية.

4 ـ **إبراز المشتركات**: يمكن أن تكون نقاط الالتقاء منطلقاً للاقتراب من الركائز الفكرية لكلّ مذهب، من أجل تحريكها ومناقشتها في هدوء وموضوعية، بعيداً عن أي تأثيرات سلبية قد تلحق بالعلاقات الإسلاميّة العامّة، وصولاً إلى الحقيقة التي تمثل مطلباً للجميع. واستحضار النقاط المشتركة، التي قد تصل إلى 80٪ أو ربما أكثر من ذلك، كما يؤكد محمد سليم العوا، الذي يقول إنها تصل إلى 92٪، من شأنه أن يعطي الدّفء اللازم للانطلاق في حوار لا يحاول أن يثير الاختلافات بين المذاهب المختلفة فحسب، بل يستحضر أيضاً الاختلافات داخل المذهب الواحد، كما هي اختلافات الأحناف في ما بينهم واختلافات المالكية والشوافع والحنابلة والإمامية. . . من أجل التأكيد أن الاختلافات بين

المذاهب لا تعني خروجاً عن الإسلام، مادامت هذه الاختلافات موجودةً حتى داخل المذهب الواحد.

وكان السيد يدعو إلى إيجاد آلية مؤسستية تحقق ذلك في الواقع العملي، من خلال قيام مجلس فقهي يدرس القضايا الإسلامية المختلفة في العقيدة والفقه والسياسة وغيرها، على أساس التخاطب المباشر ودون وسائط، من أجل كسر الكثير من الحواجز النفسية، وإزالة الكثير من الأوهام التي لا تزال تحتلُّ العقول. فهذا هو، بحسب السيد، السبيل الوحيد للوصول إلى قناعات مشتركة، أو رؤى متقاربة، يستطيع كلُّ طرف أن يتفهم من خلالها الطرف الآخر في أسلوب تفكيره وطريقة تعامله مع القضايا المختلفة.

إن الحوار، الذي كان عنواناً كبيراً في فكر السيد، هو الوسيلة الناجعة التي يمكن على أساسها الانفتاح على أفكار الآخرين، والتي يمكن من خلالها للجميع أن يطوروا أفكارهم، على أساس الاجتهاد المنطلق على قاعدة الأصول الإسلامية المعتبرة. إن السيد يؤكد ضرورة أن ينطلق الجميع في خط الوحدة، لا من أجل أن يصبح السني شيعياً أو الشيعي سنياً، وإنما من أجل أن يلتقي الجميع فيما اتفقوا عليه من أجل التعاون في القضايا المشتركة، ثم الانفتاح بعد ذلك على الحوار من أجل معالجة نقاط الاختلاف على أسسٍ علميةٍ وموضوعية. أمّا القطيعة والتباعد ومعالجة الاختلافات بلغة الشتائم والسباب من خلال إثارة الحساسيات المذهبية أو الطائفية، فإنها لا تفعل شيئاً غير تكريس الفتنة وتعميق التخلف.

5 ـ **نبذ أخلاقيات السباب والتكفير**: لم يكتف السيد بإطلاق مواقفه الشاجبة لأخلاقيات السباب، بل إنه كان يحرِّم ذلك على مستوى الفتوى (حديث عاشوراء، ص 138)، مستنداً إلى نهي القرآن عن مثل هذه الممارسة حتى مع غير المسلمين، كما في قوله تعالى: **﴿وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾** (الأنعام: 108)، وإلى مواقف الإمام عليّ(ع) الذي كان يقول لبعض أصحابه الذين كانوا يسبون أهل الشام: «**إني أكره لكم أن تكونوا**

**سبابين، ولكن لو وصفتم أفعالهم، وذكرتم حالهم، لكان أصوب في القول، وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبكم إياهم: ربنا احفظ دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم، حتى يعرف الحق من جهله، ويرعوي عن الغي والعدوان من لهج به».** (الإمام علي، نهج البلاغة، ج2، الكلمة 206).

والإمام علي(ع) هو نفسه الذي تصرف بالطريقة التي تمليها عليه أخلاقياته الإسلامية الرفيعة، عندما حفظ النبي(ص) في أرملته التي حرَّضت على معاداته وحاربته، فلم يسمح بالإساءة إليها بأية طريقة، بل إنه أكرمها وأعادها إلى بيتها بكامل احترامها، دون أن يمنعه ذلك من نقد ممارساتها ضده، ومعاتبتها على تصرفاتها، وهي التي فرض عليها القرآن أن تلزم بيتها، وحذَّرها النبي من أن تركب جملاً يسمى عسكراً، وأن تنبحها كلاب الحوأب. إن السيدة عائشة رغم ما صدر عنها، تبقى أم المؤمنين التي لا ينبغي التعرض لها احتراماً للرسول(ص)، لكن ذلك لا ينبغي أن يكون مانعاً من نقد أخطائها، حتى لا نسقط في فخّ تقديس الانحراف. (قضايا إسلامية معاصرة، ص106).

إن السب يستجلب عادةً سباً مثله، وعندما يكون هذا السب صادراً عن جهة مسلمة، فإن المقدَّس الإسلامي يصبح بدوره عرضةً للسب، وهذا ما يستوحي منه السيد عدم حرمة مسألة السب في ذاتها، وإنما تم إقرار هذه الحرمة من خلال النتائج السلبية التي تنتهي إليها، عندما يصبح المقدَّس الإسلامي من خلال رموزه في الحق والعدالة، موضوعاً للسب والشتيمة.

ثم إنَّ السبَّ لا يحلُّ مشكلةً بقدر ما يصنع فواصل وحواجز وعقداً، لتضيع الحقائق وسط دخان الشتائم. وهذا يعني ضرورة مواجهة القضايا المختلفة بروح الانفتاح على الحقيقة والموضوعية العلمية، من خلال استحضار مفرداتها الواقعية، لأن هدف المؤمن وهاجسه، ينبغي أن يكون الحقيقة التي يهدي الناس. إليها (م.ن، ص104).

ولا يكتفي البعض بإطلاق شتائمه ضد الآخرين، بل إنه لا يتردد في

تكفيرهم، كما يفعل الذين لا يتوقفون عن تكفير المسلمين الشيعة من أجل إخراجهم من الإسلام، (نداءات للوطن والأمة، ص63) والادعاء بأنهم يشكلون ديناً مستقلاً. لا شك في أنّ ذلك ينطلق على أساس أحقادٍ حان الوقت لتجاوزها. إن الاختلافات بين السنة والشيعة التي قد لا تتجاوز 20٪، لا يجب أن تشكل سبباً للتكفير المتبادل. وهنا يدعو السيد إلى تحديد مفهوم الكفر والشرك، لأن إنكار بعض التفاصيل التي لا تمثّل ضرورةً من ضرورات الدين، لا يعتبر كفراً. إن خطورة التكفير تتحدد في التداعيات الممكنة له، والتي قد تصل إلى حدود الاستباحة الكاملة للآخرين في أعراضهم وأموالهم ودمائهم.

غير أن أساليب العنف اللفظي، كما هو السب واللعن، يمكن أن تكون أساليب عملية يفرضها الواقع في بعض الحالات الضاغطة التي تحتاج إلى مواجهة العنف بعنف مثله، كما هو موقف نوح الذي نقله عنه القرآن الكريم: **﴿إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾** (هود: 38). فالسخرية ليست من أخلاق الأنبياء، ولكن عندما يرفض الطرف المقابل لغة الحوار، ويستغرق في إطلاق الكلمات الساخرة دون توقف، فإن الحلّ في هذه الحالة هو رد الحجر من حيث أتى.

ولا بدّ من ملاحظة تمييز السيد بين السبّ واللّعن، لأن السب هو إلصاقٌ لبعض الصفات السيئة بالجهة موضوع السب، ولذلك نهى الله المسلمين عن سب الكفار حتّى لا يسبوا الله عدواناً وظلماً، لأن الله لا يمكن أن يتصف بأية صفة قبيحة، وهو الذي يتصف بكل صفات الكمال والجلال. أما اللعن، فهو دعاء بالإبعاد عن رحمة الله. ونحن نجد أن الكثير من الآيات القرآنية تمتلئ بعبارات اللعن الموجّهة ضد الكفار والمنافقين والظالمين.. كما نجد في بعض الأدعية والزيارات الخاصة بالإمام الحسين(ع): «**لعن الله أمةً قتلتك**». وهنا يوضح السيد أن الأمة المقصودة باللعن، هي الجماعة التي شاركت في قتل الإمام، أو رضيت به أو خطّطت له.. وليس المقصود أمة المسلمين بأجمعها..

وفي كلّ الأحوال، يبقى استخدام أساليب العنف اللفظي وضعاً

استثنائياً لا ينبغي أن يتحول إلى قاعدة في التعامل مع الآخرين، بل لا بدّ من الكلمة الطيبة، والجدال بالتي هي أحسن، واحترام الآخرين الذين نختلف عنهم في الفكر، لأن ذلك هو السبيل لفتح الطريق إلى قلوبهم وعقولهم.

6 ـ **تجاوز العقد الذاتية**: وبدلاً من إدمان أخلاقيات السباب، نحتاج إلى الانفتاح على الناس، لا من أجل التواصل معهم فحسب، وإنما أيضاً من خلال استشعار الرّحمة للضالّين والمنحرفين منهم، من أجل الدّعاء لهم بالهداية. وهنا يستحضر السيد سيرة عالم كبير عاش قبل قرابة الألف سنة، وهو ابن طاووس. كان هذا العالم يبحث عن الطريقة الأمثل لإحياء ليلة القدر، فكر في الدعاء، واستحضر أباه وأمه وإخوته، لكنه قال إنهم كلهم مؤمنون يتعلقون برحمة الله.. وبدأ يفكر في الكافرين، وأخذته الرحمة بهم.. فهؤلاء لا يتعلقون بشيء من رحمة الله، لأن علاقتهم مقطوعة مع الله.. وفكّر في المصير الذي ينتظرهم إذا لم يهتدوا، والنار التي سيخلّدون فيها.. انكسر قلبه لهم، ورأى أن من واجبه أن يدعو لهم، عسى أن يهتدوا ويجدوا الطريق إلى الله سبحانه.. (آفاق إسلامية، ص362).

إن هذه الروحية هي التي تمثل رسالة الإسلام، لأن الله سبحانه قال لرسوله: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنبياء: 107). أما روحية الإنسان الطائفيّ، فإنها ترابط في انغلاقها، لأنها عاجزة تماماً عن تحريك الإنسان في الاتجاه الذي يخدم الآخرين، ويستشعر الرحمة لهم والرأفة بهم. إن «**الله يحب العبد ويبغض عمله**»، كما هي الرواية عن بعض الأئمة(ع)، وهذا معناه أن البغض لا يجب أن يتوجه إلى الشّخص، بل إن ما يجب أن يكون موضوعاً للحب أو البغض، هو العمل الذي يصدر عن الشخص، لأن الشخص هو الثابت، والمتغير هو العمل. إن الإسلام يريد منا أن نقتل الشر في الشرير، قبل أن نفكر في قتل الشرير ذاته، وأن نقتل الكفر في الكافر، قبل أن نفكر في قتل الكافر نفسه. وعندما يكون قتل الشرير ضرورةً، فلا ينبغي أن يكون ذلك من موقع الحقد، بل يجب أن يكون من موقع الخطة التي تريد أن تلغي الشر.

7 ـ **الأعياد الدينية**: يرى السيد أن الأعياد الإسلامية والمسيحية تنطلق من عمق واحد، من خلال ما يمثّله العيد من معاني الانفتاح على الناس كلهم، من أجل أن يقوم الجميع بمسؤولياتهم تجاه الآخرين الذين يحتاجون مساعدتهم، بما يحقق هدف تعميم الفرح، وتثبيت الأمن والسلام الاجتماعي. إن الأعياد الإسلامية يمكنها أن توحّد المسلمين الذين يلتقون حول إله واحد ونبي واحد وكتاب واحد. . . كما يمكن للعيد أن يجمع المسلمين والمسيحيين، لأن هذه الأعياد تلتقي في البعدين الروحي والقيمي اللذين يمثلان الأصالة في الإسلام والمسيحية معاً.

ولا ينبغي أن تختزل الأعياد في الفرح المادي كما أصبح شائعاً، بل لا بدّ لها من أن تكون محطّةً من محطّات المسؤوليّة التي يقف فيها الإنسان ليحاسب نفسه، ويتأمل في طبيعة الطريق الذي يسلكه، من أجل أن يكون الفرح فرحاً للروح، وليس فقط فرحاً مادياً لا يعرف معنى المسؤولية. فعيد الفطر مثلاً، هو في المفهوم الإسلامي عيد لمن صام وصلّى وعمل صالحاً، وعندما ينجح الإنسان في امتحان الصّبر والإرادة والإحساس بالآخرين، فإنّه يصبح من حقّه أن يحتفل بالعيد. وعيد الأضحى هو مناسبة لاستحضار قيمة التّضحية، من خلال استحضار استعداد إبراهيم(ع) للتضحية بولده عندما أمره الله بذلك.

وفي خطٍّ موازٍ، فإن ذكرى ميلاد السيد المسيح(ع) يمكنها أن تحيلنا إلى جوهر الرسالة التي جاء بها هذا النبي، في إحياء البعد الروحي في الإنسان، والدعوة إلى السلام والتسامح، وكل القيم الروحية التي تربط الإنسان بأخيه الإنسان (نداءات للوطن والأمة، ص25). ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى الأعياد الوطنية التي يمكن أن تكون مناسبةً لتثبيت وحدة الوطن وسلامه الداخلي، ولتركيز الانتماء إلى وطن واحد تشترك جميع الطوائف في الانتماء إليه. .

إن الأعياد يمكنها أن تكون أداةً قويةً لتحقيق هذه الأهداف كلها، إذا انتهت من أن تكون مناسبةً للهو والعبث والسقوط، كما يفعل الكثيرون من الذين يعبدون غرائزهم. إنَّ العيد ينبغي أن يكون مناسبةً لمحاسبة

الذَّات، من أجل الانفتاح على الآخرين، والتَّخطيط للمستقبل الَّذي يعيش فيه الجميع معنى الأخوَّة الإنسانية التي تريد أن يتعايش الجميع على أساس القيم المشتركة، بعيداً عن أحابيل الشياطين الكبار والصغار الذين لا يتركون فرصةً دون تحريك كرة الفتنة الطائفية.

**8 ـ التشبّث بالنزعة العالميّة للإسلام**: قد يرى البعض في الدعوة إلى تحريك الإسلام على مستوى العالم كله خيالاً مجنّحاً، لكن السيد يرفض ذلك، ليؤكد أن التغيير لا ينطلق على أساس الواقع الذي يعيشه الناس، بقدر ما يجد في الأفكار المبدعة والتصورات الجديدة أساسه ومنطلقه، ليكون التغيير شاملاً للعقول والظروف المحيطة معاً. .

وإذا كانت نقطة الانطلاق هي تغيير العقول والذهنيات، فإن ذلك يحتاج إلى الانفتاح على حركة الفكر الإنساني في كل امتداداته. إن ذلك هو ما يمثل الخطوة الأولى نحو تغيير الواقع. وتبقى بعد ذلك ضرورة التخطيط الدؤوب للأساليب العملية التي يمكن أن تستخدم في هذا السبيل، دون إهمالٍ لضرورة الإفادة من التجارب الغنية للآخرين، من أجل أن يكون الحصاد في نهاية الموسم وفيراً. .

ولا ينسى السيد أن يؤكّد مسألةً لها أهميتها الكبيرة في هذا الاتجاه، وهي مسألة الإخلاص للإسلام، بوصفه دعوةً تتَّسع للحياة لتحكمها، من أجل أن ينطلق الإنسان المسلم نحو الأفق البعيد، حاملاً الرسالة في أبعادها الروحية والفكرية، حتى لا تتجمد في الزوايا الضيقة، بل تحاول أن تهدم الجدران والأسوار من حولها. ولا يمكن تحقيق نجاح حاسم في هذا المستوى، دون أن يتحلى الإنسان الرسالي بما يكفي من الصبر وسعة الصدر، لأن الطريق طويل، وهو ليس مفروشاً بالورود.(مع الحكمة في خط الإسلام، ص93).

إنَّ الإخلاص للإسلام يتناقض مع نزعة الطائفية السياسية التي يتحرك تجّارها في دكاكينهم على أساس منطق الربح والخسارة، بعيداً عن منطق الإخلاص للرسالة الذي لا يمكن أن نجده إلا عند فئة قليلة تملك الوعي والإيمان. إن الرسالي هو ذلك الذي يبحث عن إيصال الرسالة في

مضامينها الروحية والفكرية والقيمية، وهذا ما لا يعجب أمراء الطوائف الذين لا يبحثون إلا عن مضاعفة أرصدتهم. والانتصار للمنحى الرسالي في شخصية الإنسان المسلم، هو ما دفع السيد إلى المناداة بتحرير الفكر من زنازين الطائفية المذهبية.

9 ـ **الملتقيات المشتركة**: يحتاج التقارب دائماً إلى جو من الحميمية التي لا يمكن لغير اللقاءات المباشرة والندوات المشتركة بين علماء المذاهب المختلفة أن توفرها. وهذه اللقاءات والمنتديات، التي ينبغي أن تكون بعيدةً عن الأجواء الرسمية المتخمة بروح المجاملة والمداراة، يمكنها أن تساهم في إعطاء المفاهيم الإسلامية صورةً أكثر صفاءً وواقعيةً واعتدالاً. وقد يكون ذلك، في رأي السيد، سبباً في خلق مدرسةٍ إسلاميةٍ تعتمد الحوار الموضوعي الهادئ في تناول القضايا والأفكار المختلفة، على أساس أنَّ الحقيقة بنت الحوار المنطلق على قاعدة الأخلاقيات الإسلامية في الالتزام والانضباط في الكلمة والجو والأسلوب (مع الحكمة في خط الإسلام، ص89).

وهذه اللقاءات المشتركة، لا يجب أن تنحصر في مناقشة الأفكار والمفاهيم، بل لا بدّ لها من أن تمتد إلى حياة الأفراد، من أجل أن يشعر الجميع بالقضايا المشتركة التي تتصل بالمصير والهدف. إنّ السيّد هنا لا يريد لهذه اللقاءات أن تقتصر على الجانب النظري والعلميّ، بل يريد لها أن تمتد في الواقع الاجتماعي، ليكون اللقاء بين أتباع الطوائف المختلفة سبباً للتّعارف والتّآلف والتّفاهم.

وتأكيد السيّد التقارب والتلاقي بين النخب في انتماءاتها المختلفة، يعكس وعيه العميق بالدور الطليعي الذي تقوم به هذه النخب في توجيه الناس وصناعة الواقع، لأن هذه الطليعة إذا صلحت صلح أمر الناس، وإذا فسدت فسد أمر الناس، ولأن عوامل الإثارة قد تتحرك من خلال الأساليب الانفعالية التي تعتمدها بعض النخب.. وقد تتحرك من خلال الأسلوب الهادئ والمسؤول الذي تعتمده نخب أخرى، والذي لا يخرج عن خط الموضوعية في معالجته للقضايا المطروحة. وإذا ما كتب لهذا الأسلوب الهادئ والمتّزن أن ينتصر، فإن الأمة يمكنها عندئذ أن تطمئن

للمسيرة، وأن تستريح للواقع، وأن تنطلق بقوة من أجل تحقيق أهدافها الرسالية. إن مثل هذه الملتقيات تبقى وسيلةً ناجعةً للانفتاح على عقائد الآخرين وأفكارهم، وصولاً إلى التقارب المذهبي والفكري.

## تاسعاً: الانفتاح على الآخرين والتقريب بين المذاهب

تبدو فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في المستوى الثقافي والعلمي فكرةً متقدمةً وثوريةً في رأي السيد، لأنها تبقى وسيلةً ناجعةً يمكن من خلالها لعلماء السنة أن يطّلعوا على ما لدى علماء الشيعة، ولعلماء الشيعة أن يطّلعوا على ما لدى علماء السنة، ليكون الحوار بين الطرفين بعيداً عن أسلوب الاستفزاز الذي يريد أن يثير نقاط الخلاف، ومتحرّكاً في الاتجاه الذي يحقق الانفتاح على وجهة نظر مختلفة في المجالات الكلامية أو الفقهية أو الفكرية.. لتشعر كل جهة بأن اختلافها مع الجهة الأخرى ليس إلا اختلافاً في الاستنتاجات المنطلقة على أساس الشريعة الإسلامية في مصادرها التي يعتمدها كل طرف.

وهذا الانفتاح استطاع في أحيان كثيرة أن يقرّب المسافات بين الطرفين، لتكون النتيجة فتوى يطلقها مراجع الشّيعة من هنا، تجيز للشيعي الصلاة خلف الإمام السني، وفتوى يطلقها شيخ الأزهر، الشّيخ محمود شلتوت، من هناك، تجيز التعبد بالمذهب الإمامي.

وربما شعر المجتهدون والمفكرون من المذاهب المختلفة، نتيجة هذا الانفتاح، بالحاجة إلى ممارسة عملية الاستنباط على أساس مصادر المذاهب الأخرى، دون إهمال مصادرهم الخاصة، من أجل تأكيد حقيقة وجود ما يسند هذه القناعة أو تلك في مصادر المذاهب الأخرى. ولا ينبغي أن يكون اكتشاف سند للرأي الموافق في مصادر الآخرين نقطة ضعف يراد تسجيلها ضد الطرف الآخر، بل ينبغي تحويل ذلك إلى منطلقٍ للحوار، على أساس اتساع دائرة المشتركات، وعلى أساس أن مصادر الآخرين لا يمكن طرحها كلياً، بل لا بدّ من إخضاعها للدراسة العلمية العميقة والشاملة، من أجل معرفة ما هو حقيقي وصائب فيها.

ويشير السيد إلى بعض التجارب في هذا المستوى، كما هي تجربة السيد عبد الحسين شرف الدين في كتابه «المراجعات»، أو في كتابه «مسائل فقهية»، وكذلك محاولة الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه «الفقه على المذاهب الخمسة»، إضافةً إلى ما كتبه بعض المتقدمين. وهي في كلّ الأحوال محاولات لها إيجابياتها الكبيرة، رغم بعض الملاحظات التي يمكن أن يسجّلها بعض علماء المذاهب الأخرى.

غير أن هذا الانفتاح بقي يتحرك في نطاق النخبة، ولم ينزل إلى مستوى الجماهير في رأي السيد، ولعل ذلك ناتج من غياب الامتداد الجماهيري لدى الأشخاص المعنيين بمسألة التقريب، وهو ما انتهى بهذه الحركة إلى الإفلاس الاقتصاديّ نتيجة الأجواء السياسية الضّاغطة في العالم الإسلامي، فأغلقت مجلّة «رسالة الإسلام» التي أصدرتها «دار التقريب»، وأصبحت الفكرة مجرد انطلاقة، بعد أن مات بعض المؤسّسين لها وتقاعد البعض الآخر.

ولعلَّ إعادة إطلاق هذا المشروع، من خلال تأسيس مجمع للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ترعاه القيادة الإسلامية في إيران، يحيي الأمل في هذا الاتجاه، وخصوصاً أن هذا المجمع قد بدأ اجتماعاته فعلياً في نطاق اللجنة العليا التي بدأت بطبع المجلدات العشرة من «رسالة الإسلام»، من أجل إيجاد جوٍّ ثقافيٍّ يكون مشجعاً على الانطلاق نحو مشاريع جديدة.

وربما كانت هذه الانطلاقة الجديدة تملك فرصةً أكبر للنجاح، بسبب الإمكانات التي لم تتوفر للتجربة السابقة، وبسبب الجو الإسلامي الوحدوي الذي بدأ يمتد إلى المستوى الجماهيري. لكن ذلك لا ينبغي أن يسقطنا في جوّ الاسترخاء، لأن هناك كمّاً كبيراً من التخلف الداخلي والركام التاريخي الذي لازال يحكم بعض الذهنيات، إضافةً إلى خطط الاستكبار العالمي الذي لم يتوقف لحظةً عن الاستفادة من عناصر الضعف هذه.

إن الاختلاف الفكري لا ينبغي أن يكون سبباً لإثارة الأحقاد والضغائن، كما يريد له سدنة التخلف أن يكون، بل إنه، على العكس

من ذلك، يمكن أن يكون مصدراً للحركة الفكرية والعلمية التي تريد أن تطلق الفكر من أسر الخرافة والارتجال والانفعالية وضيق الأفق. . لينطلق نحو الانفتاح على كل التجارب العلمية والثقافية التي بدأنا نرى لها وجوداً في ساحات الفكر، من خلال الدراسات العلمية والموسوعات الفقهية والبحوث الإسلامية التي تنفتح على الآراء المختلفة، رغم أنها لا تزال بعيدةً عن التوازن المطلوب في تناولها لهذه الآراء المختلفة، بسبب ما نجده من تضخّمٍ في جانب، يقابله انكماشٌ في جانبٍ آخر.

والانفتاح على الآخرين من موقع الرسالة، لا يعني، عند السيّد، أن يخجل الإنسان من انتمائه، كما يفعل الكثيرون من الذين قد يصل بهم الأمر إلى حدّ الانسحاب من انتمائهم، بل إنّ الانفتاح على الآخرين، يعني أن نفكر مع الآخرين من موقع الإسلام، من أجل تأكيد انفتاح الإسلام على الآخر (آفاق إسلامية، ص363). إنّ السيّد هنا لا يريد للإنسان المسلم أن يتعقّد من انتمائه الإسلامي أمام الآخرين الذين ينفتح عليهم أو يحتكّ بهم، بل يريد له أن ينطلق على أساس فهم مستوعبٍ لإسلامه، حتّى يستطيع أن يقدّمه للآخرين من خلال سلوكه ومواقفه وخطابه بطريقة مضيئة.

وإذا كان كلّ إنسانٍ يرى نفسه على حقّ، فإنّ تلك هي طبيعة الإنسان التي أقرها القرآن في قوله تعالى: ﴿**كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ**﴾ (الأنعام: 108). ولا يمكن أن يتحوّل الإنسان عن قناعاته أو ممارساته حتى وإن كانت خاطئةً، إلا من خلال الحوار الذي بإمكانه أن يشير إلى الأخطاء بشكلٍ علميّ. ومن هنا، يصبح الانفتاح على الآخر والحوار معه منبّهاً إلى الخلل في الفكر أو في السلوك، والّذي لا ينجو منه أحد مادام غير معصوم.

إن المشكلة بالنّسبة إلى السيّد ليست في الانقسام المذهبي ذاته، بل هي في إدارة الاختلاف المذهبي. إنها في الأسلوب الذي تتبعه الطوائف في معالجة قضاياها، لأن كل طرف يبحث عن إفحام خصمه وإسكاته، ولا يفكّر في إمكانية أن يكون للآخر بعض الحق هنا أو هناك، ولا

يحتمل أبداً أنه قد يكون مخطئاً فيما يؤمن به ويراه. يحدث ذلك لأنَّ المنهج الَّذي يهيمن هو المنهج الجدلي الذي يبحث عن إسكات الخصم. وهنا تضيع الفكرة، وتستضعف الحقيقة من خلال هذا المنهج، ليصبح الشخص المنتفخ والمذهب الذي يتحدث باسمه، الوثنَ الذي يجب أن يطوف حوله الجميع. إن هذا هو ما كان يحذّر منه الإمام علي(ع)، عندما كان يقول لبعض المنبهرين بوَقْع الأشخاص وأسمائهم: «**إنه لملبوس عليك، وإن الحق والباطل لا يعرفان بالناس، ولكن اعرف الحق تعرف أهله، واعرف الباطل تعرف من أتاه**».(البلاذري، أنساب الأشراف، ج3، ص64).

وفي كل الأحوال، يبقى الاختلاف المذهبي واقعاً كما هو الاختلاف الّذي يسكن في كل زاوية من زوايا الحياة. وإذا كنا نقبل باختلافاتنا الأخرى، فلماذا لا نقبل باختلافاتنا المذهبية عندما نعجز عن تجاوزها؟ إن السيد يلفت هنا إلى طبيعة نظرتنا إلى الاختلاف، لأن المجتمعات الديمقراطية ترى في الاختلاف تنوعاً وقوّةً، ولا بدّ من أن تعطَى كل فئة حقها في التعبير عن نفسها، لأنّ المذهب عندها لا يكون منفصلاً عن الحياة، بل هو برنامج لهذه الحياة (آفاق إسلامية، ص34). إن الليبرالي هناك يطرح الليبرالية منهجاً في الحياة، واليساري يطرح الاشتراكية في مقابل ذلك.. أمّا عندنا، فإن المذهب منفصل عن الحياة، ولذلك نجد الكثيرين يدافعون بحرارة عن مذاهبهم وطوائفهم، ولكنّهم في الواقع لا يلتزمون بشيء من مقتضيات المذهب. لقد أصبح الانتماء الطائفي عندنا أشبه بالانتماء الإثني والعرقيّ الّذي لا يتّصل بالفكر بقدر ما يتّصل بالجينات..

ولذلك كله، فإنّ التنوّع المذهبيّ والطّائفيّ، عند السيد، لا يمثل في حد ذاته مشكلةً أو خطراً على المجتمع. إن المشكلة هي في استغلال هذا التنوع من أجل تحريكه في الاتجاه السلبي.. لكنّ السيّد يؤكّد مع ذلك فكرة الوحدة الإسلامية، لأن الطائفية في حدّ ذاتها ليس شيئاً محموداً، بما أنها تطل برأسها أداةً من أدوات استغلال العقائد والأفكار، من أجل مصالح شخصية أو أطماع فئوية.

## عاشراً: دور المسجد والحوزة والجامعة

يعتبر السيد أن المؤسسات الدينية والتعليمية يمكنها أن تلعب دورها في تربية الأمة على فكر الانفتاح، ليكون المسجد بوابة الانفتاح على الله، لأن ذلك يعني الانفتاح على الحياة. وبذلك يمكن للمسجد والحوزة والجامعة أن تحل مشكلة ابتعاد الإنسان عن رساليته. لكن المشكلة هي أنَّ المؤسسات الدينية أصبحت معلّبة طائفياً، وأصبح لكل طائفة مساجدها المقفلة أمام الآخرين، ولم تنجُ الجامعات هي الأخرى من ذلك، حتى الأمريكيّون غرقوا في الطائفية، وأصبحت لهم جامعة أمريكية إسلامية وأخرى مسيحية (آفاق إسلامية، ص365).

إن الحوزة والجامعة لا بدّ لهما من أن ينطلقا من أجل الحقيقة العلمية، وليس من أجل ترسيخ العصبيات، تماماً كما أن المسجد يجب أن يكون لله، لأن المسجد مكان للتعبير عن حبنا لله كما لم نحب أحداً غيره، لأن ذلك هو شأن المؤمن الحقيقي، كما تؤكد الآية الكريمة: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ﴾** (البقرة: 165). فهم يحبونه ويجعلون المسجد خالصاً له، لا يدعون فيه أحداً غيره، ولا يدعون فيه لأحد غيره، كما هو قوله تعالى: **﴿وَأَنَّ المَسَاجِدَ للهِ فَلَا تَدْعُو مَعَ اللهِ أَحَدًا﴾** (الجن: 18).

وعلى هذا النحو، أراد الله للمساجد أن تكون للمسلمين جميعاً، حتى تكون عنصر توحيد لا عنصر تفرقة. وقد شجب القرآن الكريم المسجد الضرار الذي يريد أصحابه من خلاله تقسيم المسلمين: **﴿وَالذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ المُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الحُسْنَى وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللهُ يُحِبُّ المُطَّهِرِينَ﴾** (التوبة: 107 ـ 108).

لقد رفض الإسلام منذ البداية أن تصبح المساجد أداةً للتفريق بين المسلمين، لكن المسلمين بدل أن يلتزموا أوامر القرآن، خطوا خطوات إلى الوراء، لتتمذهب المساجد وتتطيّف، وليصبح الشخص الذي يدخل

مسجداً لغير طائفته، محاصراً بالنظرات المتعجبة، ليشعر بالغربة في ذلك المسجد (دور المساجد في بناء الأمة وتأصيلها، ص62).

## المذهبية الفكرية لا المذهبية الطائفية

لا يرى السيد في مقولة «إسلام بلا مذاهب» فكرةً واقعيةً في المدى المنظور، لأن الركائز الفكرية التي تستند إليها المذاهب الإسلامية المعاصرة، لا زالت تخضع بقوة لسلسلةٍ من المسلّمات الطائفية التي لا ينظر على كلّ من يحاول نقدها أو الخروج عليها، إلا بوصفه متمرداً مرتداً عن انتمائه الطائفي.

ولأجل ذلك، من الأفضل بالنسبة إلى السيد الاعتراف بالواقع التاريخي الذي فرض نفسه على الساحة الإسلاميّة في مرحلة مبكرة، ثم العمل بعد ذلك على تخفيف السلبيات، من خلال مواجهة الاختلاف المذهبي، باعتباره اختلافاً في فهم الإسلام انطلق من خلفية الاختلاف في الأسس الاجتهادية بين الفرقاء، لأن القرآن رغم أنه قطعي الصدور، إلا أنّه يحتمل الاجتهادات المختلفة في تفسيره، ولأنّ السنّة تبقى ظنيّة السند وظنية الدلالة في أحيان كثيرة.

ولعل هذا هو ما يبقي المسألة في حجمها الطبيعي، لتكون المذاهب المختلفة مجرد وجهات نظر في فهم الإسلام، لا تصل إلى حد اليقين والقطع، ما يمكن أن يعطي مساحةً لإعادة التفكير والنظر في الكثير من القضايا الاختلافية التي تحولت بفعل الزمن إلى مقدّسات لا يجوز الاقتراب منها.

ولذلك، من الضروري التحرر من هالة القداسة الوهمية التي نحملها تجاه أفكار واجتهادات هي بالتأكيد ليست فوق أن تخطئ، ليصبح كل شيء موضوعاً للمناقشة والحوار. ويقرّ السيّد أنّ ذلك قد لا يكون يسيراً في ميزان الواقع، ولكن من الممكن تحقيق بعض التقدم في هذا الاتجاه متى توفّرت الأجواء الملائمة في المستويات النفسية والعلمية والفكرية.. ولا سيّما أن بعض مؤسسي المذاهب كان يقر بأن آراءه هي مجرد

اجتهادات قابلة للخطأ. إننا نحتاج اليوم إلى قراءة التاريخ الذي لازال يفعل فعله في عقول الناس وانفعالاتهم، على أساس الموضوعية العلمية الّتي لا تتوخى شيئاً سوى معرفة الحقيقة.

إنّ السيّد يميّز في التاريخ بين خطّين: الأوّل هو التّاريخ الذي انتهى ولا يحمل أيّ تأثيرٍ في حياة المسلمين اليوم، والثّاني هو التّاريخ الّذي لازال يؤثّر في الواقع الإسلاميّ بهذا القدر أو ذاك. وإذا كانت استعادة التّاريخ بالمعنى الأوّل لا تفيد في شيء بقدر ما تخلق إرباكات، فإنّ استعادة التّاريخ الّذي يمثّل مصدراً من المصادر الإسلاميّة التي يختلف المسلمون في شأنها، يبقى ضرورةً من أجل دراسته ومحاكمته بطريقةٍ علميّةٍ، يمكن من خلالها معرفة مدى وثاقة هؤلاء الصّحابة والتّابعين. .

فمثلاً، عندما نريد أن نتحدّث عن أحد الصّحابة، أو عن إحدى زوجات الرّسول(ص)، أو حتى عن بعض التابعين الّذين يروون الحديث ويؤثّرون في عقول الناس، من خلال ما يطلقونه من أفكارٍ ومفاهيم تتّصل بالإسلام، فإنّنا نحتاج إلى توثيق هؤلاء، إذ لا يمكن أن نعتمد أحداً مصدراً للسنّة النبوية دون توثيق. والأمر نفسه ينطبق على أولئك المفتين في زمن الخلفاء الأوائل، وخصوصاً أن الكثير من هؤلاء الرواة والمفتين، كانوا يبيعون أنفسهم للسلاطين، ليرووا لهم ما يشاؤون، ويفتوا لهم بما يريدون.

ولا ينسى السيد الإشارة إلى نقطة تحمل أهميةً كبيرة في هذا المستوى، وتتعلق بتقديس التاريخ في كل أحداثه ورموزه، دون تبيّنٍ لحقيقة هؤلاء الأشخاص الذين يقدّسونهم. إن ذلك ينتج، بشكلٍ حتميّ، تقديساً للظلم والظالمين والانحراف والمنحرفين، لأنه ليس معقولاً أبداً أن تكون الأطراف، التي تصارعت فيما بينها، وقاتل بعضهم بعضاً في صدر الإسلام. . ليس معقولاً أن يكونوا جميعاً أصحاب حق خيّرين. إنّ هذا أمر شديد الخطورة، لأنه يمثل عنصر تشويه قويّ للشّخصية الإسلامية. ولذلك كلّه، نحتاج إلى دراسة التاريخ في هذا المستوى، من أجل معرفة العناصر المنحرفة فيه، وتمييزها من العناصر الصالحة، ليكون الصالح وحده هو القدوة.

أمّا إذا فشلت الأطراف المتعددة في الوصول إلى اتفاق فيما يختلفون فيه من قضايا، فإن الاختلاف حينئذٍ لا بدّ من أن ينظر إليه بوصفه حقّاً لكلّ فرد، إذ لا أحد بإمكانه أن يدَّعي أنه يملك الحقيقة المطلقة، فالإنسان لا يتمكن من رؤية الحقيقة إلا من خلال ثقافته الخاصة (الإمام علي وفقه الوحدة الإسلامية، ص38). إن السيد يحدد هنا أساس المشكلة، فمادام الإنسان لا يملك العصمة، ويقر بأنه يرتكب أخطاء، فإنه لا يستطيع أن يقطع على نحوٍ جازمٍ بصحّة أفكاره في مقابل خطأ أفكار الآخرين، ذلك أن إدراكنا للحقيقة يَبقى نسبياً، رغم أنها تبقى في ذاتها مطلقة، حتى لا نسقط في النظرة السفسطائية التي ترفض وجود الحقيقة المطلقة خارج الإنسان الذي ترى فيه مقياساً للحقيقة..

إن ما يجب تجاوزه هنا هو الأحقاد الطائفية، التي لا تفعل شيئاً سوى تعميق الانقسام والتشتت والتخلف، وإسقاط الكثير من قضايانا الحيوية.. يجب تجاوزها من أجل أن تكون مصلحة الإسلام ووحدة المسلمين فوق المصالح المذهبية والطائفية والفردية كلّها..

لقد كان السيّد إسلاميّاً وهو يرفض الانسياق وراء الغرائز الطائفية المنفلتة، ويدعو إلى الانطلاق على أساس القيم الإنسانية المشتركة، وكان تقدمياً وهو يدعو إلى تجاوز اعوجاج الواقع والتخطيط للمستقبل من أجل أن يكون مختلفاً عن الحاضر، وكان وطنياً وهو يرفض مخططات الاستكبار ويعريها، وكان تنويرياً وهو يعطي العقل مكانته التي يستحقها، وينفتح على الجميع من أجل أن يُفيد ويَفيد. وهو لذلك كله، يفتقده اليوم الإسلاميون والتقدميون والوطنيون والتنويريون جميعاً..

# المراجع

1 ـ السيد محمد حسين فضل الله:

ـ دور المساجد في بناء الأمة وتأصيل وحدتها، دار التآخي، دمشق، لا.ت.

ـ الإمام علي وفقه الوحدة الإسلامية، لا.م، لا.ط، لا.ت.

ـ من أجل الإسلام، دار الملاك، بيروت، 1425هـ ـ 2004م.

ـ نداءات للوطن والأمة، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، 2007م.

ـ آفاق إسلامية، دار الزهراء، بيروت، ط3، 1427هـ ـ 2006م.

ـ مع الحكمة في خط الإسلام، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط1، 1406هـ ـ 1985م.

ـ قضايا إسلامية معاصرة، حوار مع السيد محمد حسين فضل الله أجراه خالد اللحام، دار الملاك، بيروت، ط2، 1415هـ ـ 1995م.

ـ الندوة، ج14، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعي بدمشق، دار الملاك، ط1، بيروت، 1426هـ ـ 2005م.

ـ حديث عاشوراء، إعداد: السيد جعفر فضل الله، دار الملاك، بيروت، 1418هـ ـ 1998.

ـ في رحاب أهل البيت، إعداد شفيق محمد الموسوي وسليم الحسيني، ج2، دار الملاك، بيروت، ط2، 1424هـ ـ 2003م.

- الندوة، ج17، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعي بدمشق، دار الملاك، بيروت، ط1، 1427هـ ـ 2007م.

- من وحي عاشوراء، دار الملاك، بيروت، ط2، 1418هـ ـ 1997م.

- مسائل عقائدية، دار الملاك، بيروت، ط2، 1422هـ ـ 2001م.

- مقابلة مع التلفزيون الإيطالي، 8 ـ 8 ـ 2007م.

2 ـ برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002م.

3 ـ حسن بن موسى الصفار، الطائفية بين السياسة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009م.

4 ـ حسين علي المصطفى، أدبيات التعايش بين المذاهب، دار الملاك، بيروت، 1431هـ ـ 2010م.

5 ـ حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، دار الهادي، بيروت، 1425هـ ـ 2004م.

6 ـ علي شريعتي، الأمة والإمامة، دار الأمير، بيروت، 1413 ـ 1992م.

7 ـ قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2007م.

# فهـــرس

- ب -



- ت -

- ث -



- ج -

- خ -

## - ش -



## - ص -

## - ط -



## - ظ -



## - ع -

## - غ -

## ـ ك ـ



## ـ ل ـ

## - م -

- ن -



- هـ -



- و -

- ي -